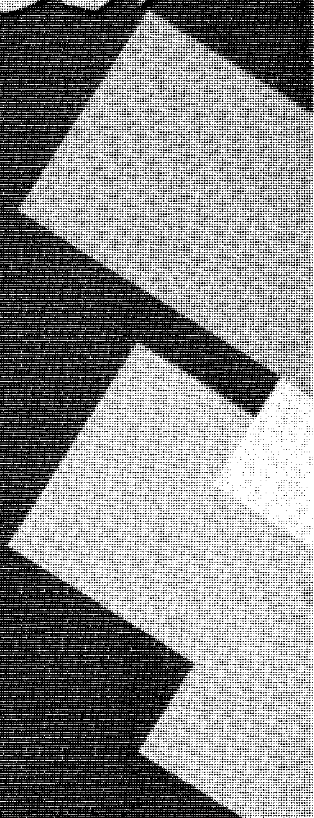
پوپر و دموکراسی

نقد و بررسی نظرات کارل پوپر در باب دموکراسی

تالیف: نصرالدین نانسی، دکتر حسین هرسیج





نانسی، نصر الدین، ۱۳۴۹ -
پوپر و دموکراسی (نقد و بررسی آراء پوپر در باب دموکراسی) / نویسندگان نصر الدین نانسی، حسین هرسیج، ویراستار محمد رنجبر. -- اصفهان: مهر قائم، ۱۳۸۴.
۲۸۸ ص. --(علوم سیاسی و اجتماعی: ۲)
ISBN: 964 - 7331 - 55 - X

عنوان دیگر: پوپر و دموکراسی.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۲۶۹.
۱. دموکراسی. ۲. جامعه مدنی. ۳. پوپر، کارل ریموند، ۱۹۰۲ - ۱۹۹۴ م. Popper, Karl Raimund -- نقد و تفسیر. الف. هرسیج، حسین. ب. عنوان.
۹ پ ۲۴ ن / ۴۲۳ JC ۳۲۱ / ۸
کتابخانه ملی ایران ۲۰۸۰۶ - ۸۴ م





اصفهان - میدان امام حسین(ع)
چهارباغ پایین - تلفن: ۲۲۲۱۹۹۵
کد پستی: ۳۳۳۷۵-۸۱۴۷۷

نام کتاب: پوپر و دموکراسی
(نقد و بررسی آراء پوپر در باب دموکراسی)

تألیف: دکتر حسین هرسیج ـ نصر الدین نانسی
ویرایش: محمد رنجبر ـ سیّد محمّد نظام‌الدین
طرح جلد: طراحان گرافیک گویا ـ هادی عسگری
مدیر تولید: سید محمد نظام‌الدین
حروفچینی: فریبا ابراهیمی / **صفحه‌آرایی:** محمد رنجبر
نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۴
شمارگان: ۲۱۰۰ جلد / وزیری / ۲۸۸ صفحه
لیتوگرافی متن: آسمان / **لیتوگرافی جلد:** قائم
چاپ متن: رضوی / **چاپ جلد:** ملّت / **صحافی:** توحید
شابک: ۹۶۴ ـ ۷۳۳۱ ـ ۵۵ ـ X
ISBN: 964 - 7331 - 55 - X
قیمت: ۳۳۰۰ تومان

مسلسل نشر: ۷۳
شمارهٔ کتاب: ۶۱

فهرست مطالب

سخن ناشر

خشت بر دریا زدن و آب به غربال پیمودن

وقتی نتیجه و تمام آنچه که یک‌نفر پس از سالها بحث و بررسی به آن می‌رسد، همین باشد که: «بنیاد تجربی علم عینی هیچ چیز مطلق ندارد و علم بر اساس مستحکمی استوار نیست؛ گویی بنای تهورآمیز نظریه‌های آن بر باتلاقی افراشته شده است و همانند ساختمانی است که بر ستونهایی استوار شده که درون باتلاق فرورفته‌اند.» (ص. ۱۷۶) این سخن یعنی همان ضرب‌المثل شیرین فارسی که در بالا آمد.

البته اگر به‌هر دلیل سخن بالا راکه عصارهٔ نظریهٔ معرفت‌شناسی پوپر است، بپذیریم، باید دنبال یک اساس مستحکم دیگری باشیم، زیرا این نظریه خودش را نیز محکوم به عدم استحکام می‌کند و نمی‌توان به او تکیه کرد.

اکنون این عبارات را با عبارت بالا در کنار هم مورد مطالعه قرار دهید:

ـ «باید از اندیشهٔ منابع نهایی شناخت دست برداریم.» (ص. ۱۸۱)

ـ «حقیقت این است که همهٔ ما ممکن است خطا کنیم و ملاکی برای صدق وجود ندارد.» (ص. ۱۸۲)

«مشاهده و عقل هیچ‌کدام نمی‌تواند سرچشمه و منبع معرفت باشد» (ص. ۱۸۱)

به‌نظر می‌آید سؤال بزرگ این باشد که نتیجه و دستاورد مهم و سرنوشت‌ساز آراء و اندیشه‌هایی که بر این مبانی معرفت‌شناسی استوارند، چیست؟ و چرا در دهۀ گذشته جمع کثیری از روشنفکران و سخنوران و سیاستمدارانِ این سرزمین، آراء و اندیشه‌های پوپر را به‌زبان فارسی ترجمه و به خورد مردم می‌دادند و اکثراً هم به‌گونه‌ای که خواننده و شنونده‌ای که با فلسفه و اندیشۀ پوپر بیگانه بود، می‌پنداشت اینها همه افاضات و تراوشات اندیشۀ ایشان است. مگر پوپر چه می‌گوید که به‌کار امروز ما بیاید و این جماعت سعی می‌کنند با استدلال بسیار و آسمان و ریسمان بافتن، ما را به نتیجه‌ای که می‌خواهند برسانند. جالب اینکه پوپر می‌گوید: «شما نمی‌توانید با استدلال کسی را مجبور به جدی گرفتن استدلال یا احترام گذاشتن به عقل خودش کنید». (ص. ۲۰۰)

ناشر بر این باور است که مطالعۀ جدی این کتاب بسیاری از ابهامات را روشن و پُرسش‌ها را پاسخگو خواهد بود، البته بویژه نسل جوان و دانشجو باید با دقت بیشتری نتایج عملی و تأثیرات آراء پوپر و نظریات وی را در جامعۀ امروز ایران بررسی کنند.

پیشگفتار

تاریخ زندگی انسان، تاریخ مبارزه برای کسب آزادی و عدالت است پیامبران الهی، همه یک‌صدا منادی آزادی بشر و برابری آنها بودند؛ خداوند متعال در قرآن کریم با تأکید بر خلقت آزاد بشر، «فلسفهٔ بعثت انبیاء را رهاسازی انسانها و آزاد نمودن آنها از قید و بندها و اسارتها و بارهای سنگین وابستگی‌های درونی انسانها می‌شمارد»[1]. خداوند در سورهٔ اعراف آیه ۱۵۷ این امر را به‌روشنی بیان می‌فرماید: «یَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُم وَ الاَغْلالَ الَّتی کانَت عَلَیْهِمْ». همچنین خداوند در سورهٔ حجرات آیهٔ ۱۳ می‌فرماید: «یا اَیُّهَا النّاسُ اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ وَ جَعَلْناکُمْ شُعُوباً وَ قَبایِلَ لِتَعارَفوُا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللّهِ اَتْقیکُمْ اِنَّاللّهَ عَلیمٌ خَبیر». در این آیه خداوند با اعلام حقوقِ بشر اسلامی، همهٔ انسانها اَعم از مرد و یا زن را از هر قوم و نژادی که باشند برابر و مساوی می‌داند. در جهت این امر الهی، انسانها نیز در راه رسیدن به آزادی و عدالت و برابری همواره مبارزه نموده‌اند. این مبارزهٔ با استبداد پهنهٔ وسیعی از دوران حیات نوع بشر را به‌خود اختصاص داده است.

حال با وجود توصیه‌های خداوند متعال و پیامبران الهی بر آزادی و مساوات انسانها و همچنین مبارزات خستگی‌ناپذیر انسان، ما در عمل شاهد استبداد و بی‌عدالتی در طول تاریخ بشر هستیم. وجود استبداد و ظلم باعث بروز مشکلات فراوان در جامعه می‌شود.

از جملهٔ این مشکلات، تحمیل روحیهٔ اطاعت کورکورانه به مردم است که جلوی

---

۱. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج. اول انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۷؛ ص. ۲۳۴

رشد خصوصیات نیکوی اخلاقی را می‌گیرد: «کمتر چیزی که استبداد در اخلاق مردمان اثر کند، آن باشد که نیکان ایشان را مجبور سازد تا با ریا و نفاق خو گیرند که هر دو خصلتی سخت ناهنجارند»[۱]. استبداد همچنین عامل بروز انقلابات خشونت‌آمیز به‌حساب می‌آید. «صادق زیباکلام» در کتاب «مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی» در بررسی چرایی وقوع انقلاب اسلامی ایران، یکی از علّت‌های اصلی وقوع انقلاب اسلامی را استبداد و دیکتاتوری می‌داند[۲]. بدینسان استبداد و وجود بی‌عدالتی و تبعیض ناشی از آن، از عوامل اصلی بروز فساد در زندگی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دیگر جنبه‌های غیرمادی (مانند دین و هیجانات انسانی) زندگی بشری است؛ لذا انسان در مبارزه‌اش در راه آزادی و حق تعیین سرنوشت خویش با همهٔ عوامل و ظواهر استبداد در مبارزهٔ واقعی و دائمی قرار دارد.

حذف استبداد و سلطه یکی از چالش‌های اساسی فراروی بشر در دوران معاصر به‌شمار می‌آید. با پیشرفت علم و تکنولوژی، امکانات افزایش قدرت حاکمان نیز فزونی یافته است. این افزایش به‌حدی رسیده که بشر در هیچ کجا از سلطهٔ اطلاعاتی و تبلیغاتی و همچنین سرویس‌های جاسوسی دولت‌ها در اَمان نیست. امروزه مبارزه در راه آزادی و دموکراسی واقعی یکی از خواسته‌های اساسی بشر در سراسر کرهٔ زمین به‌حساب می‌آید؛ لیکن قدرت بی‌حد و حصر دولت‌ها، خصوصاً دولت‌های توسعه یافته مانند آمریکا، اجازهٔ توسعهٔ دموکراسی واقعی را نداده است، هر چند به‌ظاهر اکثر کشورهای دنیا مدعی دموکراسی‌اند و سیاست‌ها و طرح‌های خود را عامل ثبات و بقای دموکراسی معرفی نموده و اعمال خویش را با دموکراسی توجیه می‌نمایند، لیکن با تمام این مشکلات، فطرت آزادیخواه بشر را از تلاش در راه استقرار حکومتی که در آن افراد بتوانند خود بر سرنوشت خویش حاکم باشند دست نخواهد کشید؛ لذا تلاش برای تحقق دموکراسی از جمله اهداف والای انسانی به‌شمار می‌آید.

وقوع و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران گامی مهم در راه تحقق دموکراسی و به

---

۱. عبدالرحمن کواکبی؛ طبایع الاستبداد، ترجمهٔ میرزا عبدالحسین قاجار، به‌کوشش صادق سجادی؛ نشر تاریخ ایران؛ تهران: ۱۳۶۴؛ ص. ۹۱

۲. صادق زیباکلام: مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی؛ انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۵، ص. ۹۴

رسمیت شناخته شدن حق مردم در تعیین سرنوشت خویش به‌حساب می‌آید. با وجود این، سابقهٔ دموکراسی در ایران نسبت به کشورهای توسعه‌یافته نسبتاً جدید است.

حال برای جلوگیری از انحراف این دموکراسی ضروری است ما تجربهٔ کشورهای دیگر را بشناسیم، تا در این مسیر پُر از خطر گرفتار نوع جدیدی از استبداد نشویم. در جهت کسب شناخت عمیق‌تر و دقیق‌تر نسبت به دموکراسی و مُدلهای مختلف آن در این پژوهش به تجزیه و تحلیل مُدل دموکراسی کارل ریموند پوپر، یکی از متفکران معاصر اتریشی‌تبار، که خدمات وی در «فلسفهٔ علم بی‌بدیل و انقلابی است»[1] و در کشور ما نیز مورد توجه خاصی بوده است، پرداخته می‌شود.

کارل پوپر از جمله اندیشمندانی است که در کشور ما محل مناقشه گردید؛ گروهی او را ستودند و بدون نقد و ارزیابی مورد تأکید پوپر، آراء وی را قطعی و نهایی دانستند؛ در مقابل، گروهی به مخالفت آشکار با افکار وی پرداختند. به‌نظر می‌رسد این دو گروه در کار خود به خطا بودند، زیرا در اندیشه‌های هر متفکری نکات مثبت و منفی متعددی دیده می‌شود، در ضمن اندیشه‌های هر متفکر وابسته به شرایط عینی یعنی عوامل سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی زمان خویش است، لذا برای شناخت دقیق و غیرجانبدارانهٔ هر متفکری ضروری است آراء را در قالب شرایط و موقعیت خاص او تحلیل نمود و بعد دربارهٔ افکار مثبت یا منفی وی نسبت به ارزشها و مسائل خاص خودمان قضاوت کنیم تا بتوانیم از تجارب و اندیشه‌های آن متفکر خاص متناسب با نیازهای خود بهره‌برداری نماییم.

دکتر رضا داوری که خود را از مخالفان آراء پوپر معرفی می‌نماید، زمینه‌های معروفیت پوپر در ایران خصوصاً نزد جوانان را به عوامل زیر نسبت می‌دهد:

۱. مطالب پوپر به‌خصوص برای آشنایان مقدمات علوم دشوار نیست، او آسان می‌نویسد. به‌نظر این موضوع یکی از نقاط مثبت نظریات پوپر به‌حساب می‌آید و خودش نیز بر ساده‌نویسی تأکید داشته، و آن را عامل مهمی در علوم اجتماعی به حساب می‌آورد.

---

۱. کارل پوپر؛ جستجوی همچنان باقی، مقدمهٔ مترجم (سیامک عاقلی)؛ ص. ۱۶

۲. «او فطرت فلسفی را غیر از فطرت عادی نمی‌داند و فهم در نظرش فهم همگانی است و فلسفه را نیز باید با فهم همگانی درک کرد». پوپر یکی از مشکلات فلسفه را زبان پیچیده و غیرقابل فهم آن می‌داند و به این دلیل اگر فلسفه این زبان پیچیده را رها نکند باید طرد شود. لذا فلسفه باید با زبان قابل فهم مسائل و مشکلات بشر را حلّ نماید نه بر مشکلات او بیفزاید.
۳. پوپر منتقد سرسخت مارکسیسم بود؛ در کشور ما نیز زمینه‌های مساعد برای انتقاد تازه‌ای از مارکسیسم وجود داشت، لذا پوپر مورد توجه واقع گردید.
۴. پوپر فیلسوف علم بود و در کتابها و مقالات مختلف خود درباب آن قلم‌فرسایی نمود.
۵. «او فلسفه را مثل نویسندگان کتابهای علمی می‌نوشت و برای کسانی که با آن کتابها مأنوس بودند، طرح و نوشته‌ها بیگانه نبود»[1].

علاوه‌بر عوامل فوق، می‌توان گفت چون آراء پوپر در حمایت از لیبرال دموکراسی و الگوهای عملی آن در کشورهای غربی بوده، غربی‌ها در گسترش نظریات وی در کشورهای دیگر تلاش نمودند. این امر در چارچوب منازعات جنگ سرد قابل تفسیر است. همچنین به‌نظر می‌رسد به علت مخالفت‌های سرسختانهٔ پوپر با پوزیتیویست‌های مشهور، که همه چیز را از دریچهٔ تجربه و مشاهده می‌دیدند، شهرت یافت. در ضمن بعضی از نظریات پوپر قرابت‌ها و شباهت‌هایی با نظریات پسامدرنها دارد. مثلاً پوپر با ردّ معیار و ملاک برای حقیقت و یا «مردود شناختن غایت‌شناسی تاریخی»[2] به پُست‌مدرنها نزدیک می‌شود. حتی نظریهٔ عقلانیت انتقادی وی در آثار یورگن هابرماس به صورت کنش ارتباطی ظاهر می‌گردد و در نهایت شرایط سیاسی و اجتماعی جهان خصوصاً فروپاشی شوروی در جهت تأیید نظریات پوپر قرار می‌گیرد. بدین‌ترتیب مجموع عوامل ذکر شده به گسترش شهرت پوپر در قرن بیستم کمک نمودند.

---

۱. رضا داوری اردکانی؛ سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ صص. ۱۷ - ۱۶
۲. جرمی شی یرمر؛ فلسفهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۱

به‌هر حال با توجه به مطالب و همچنین تفسیر دموکراسی بر اساس معیارهای شناخت‌شناسی در نزد پوپر ما را بر آن داشت که به تجزیه و تحلیل آراء وی درباب دموکراسی بپردازیم تا شاید بتوانم با این پژوهش به رشد و بالندگی دموکراسی واقعی در ایران گامی هر چند کوچک برداریم.

این تحقیق مشتمل بر چهار فصل است. در فصل اول، با عنوان کارل پوپر و دموکراسی، در ابتدا تعریف و بعضی از مدلهای دموکراسی مورد بحث قرار گرفته، سپس نظریهٔ دموکراسی کارل پوپر توصیف می‌گردد. در ادامهٔ این فصل نظریهٔ دموکراسی پوپر با مدلهای دموکراسی مورد نظر، متفکرانی نظیر شومپیتر، دال، هایک و پولانزانس مقایسه شده تا نقاط ضعف و قوت مدل دموکراسی پوپر روشن شود. در انتهای فصل نیز به نقد و ارزیابی نظریات کارل پوپر درباب دموکراسی پرداخته می‌شود. در فصل دوم، با عنوان مبانی (ریشه‌ها) نظریهٔ دموکراسی کارل پوپر، ابتدا مبانی فلسفی نظریهٔ دموکراسی وی بررسی شده، و سپس شرایط عینی شکل‌گیری نظریهٔ او که بیشتر به اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی اروپا از اوایل قرن بیستم تا پایان جنگ جهانی دوم پرداخته، تجزیه و تحلیل می‌شود، و در انتها نیز مبانی نظریهٔ دموکراسی پوپر مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد.

در فصل سوم این تحقیق، با عنوان تأثیر معرفت‌شناسی کارل پوپر بر آراء سیاسی وی، در ابتدا به بررسی نظریهٔ معرفت‌شناسی یا روش‌شناسی پوپر پرداخته می‌شود. سپس تأثیر معرفت‌شناسی پوپر بر نظریات سیاسی و همچنین تأثیر این معرفت‌شناسی بر مدل دموکراسی وی، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد تا ارتباط معرفت‌شناسی و نظریات سیاسی پوپر خصوصاً نظریهٔ دموکراسی او معلوم گردد. در انتهای این فصل نیز نظریهٔ معرفت‌شناسی و تأثیر آن بر نظریهٔ دموکراسی پوپر مورد نقد و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

در فصل چهارم، با عنوان تبعات نظریهٔ دموکراسی کارل پوپر، به تجزیه و تحلیل پیامدهای برخی از اصول معرفت‌شناسی پوپر که مؤثر بر نظریهٔ دموکراسی اوست، پرداخته می‌شود. سپس اثرات برخی از اصول دموکراسی پوپر از جمله پیش فرضهای

دموکراسی، شیوهٔ نگرش پوپر به دموکراسی و نقش حمایتگری دولت و نظام حزبی آرمانی پوپر مورد بررسی قرار می‌گیرد. در نهایت امید است این پژوهش بتواند تا اندازه‌ای ما را به‌سمت یک مدل یا روش مناسب برای اعمال حق تعیین سرنوشت مردم به‌وسیلهٔ مردم به‌طور واقعی رهنمون شود.

زندگی و آثار پوپر

کارل ریموند پوپر[1] (۱۹۰۲ - ۱۹۹۴)، فیلسوف اتریشی‌الاصل، در سال ۱۹۰۲ در شهر وین در خانواده‌ای یهودی‌تبار از طبقهٔ متوسط بالا به‌دنیا آمد. پوپر در زمرهٔ پُرتأثیرترین اندیشه‌سازان قرن بیستم به‌شمار می‌آید. حیطهٔ گستردهٔ فعالیت روشنفکرانهٔ پوپر در طول عمر نسبتاً طولانی وی و تازگی و قوّت آراءای که در هر زمینه مطرح ساخته، بر شمار زیادی از متفکران و صاحب‌نظران و نیز برنامه‌ریزان و کارشناسان و مسئولان امور اجرایی در حوزه‌های گوناگون تأثیر مستقیم و یا غیرمستقیم برجای گذاشته است[2]. شهرت او بیشتر در زمینه آراء او در «روش‌شناسی» و نیز مسائل مرتبط با فلسفهٔ سیاسی و حیات اجتماعی است.

پوپر در کتاب «جستجوی ناتمام (۱۹۷۶) به تفصیل محیط خویش و زندگی‌اش را توصیف کرده‌است. او می‌گوید: در ۱۳ سالگی مارکسیست شدم و در ۱۷ سالگی، ضدّ مارکسیست، ولی همچنان به سوسیالیسم نظر داشتم. او نوجوانی بسیار پیشرس و استثنایی و علاقه‌مند به پهنهٔ وسیعی از مسائل فکری بود و از برکت وضعی که در آن اوایل داشت، از امکانات کامل برای تعقیب آنها بهره می‌برد. ولی پس از جنگ جهانی اول که از اتریش چیزی جز تهماندهای فقیر باقی نگذاشت، وضع او نیز تغییر کرد و تورمی که گریبانگیر کشور شد، خانواده‌اش را از حیث دارایی به خاک سیاه نشاند. پوپر می‌نویسد، به‌علت فشار مالی در زمستان ۲۰ - ۱۹۱۹ خانه را ترک گفتم و در قسمت

---

1. *Karel. R. Popper*

۲. کارل پوپر؛ اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۵

متروکی از یک بیمارستان نظامی سابق که منزل دانشجویی شده بود، سُکنی گزیدم»[۱].

بعد از برقراری صلح و خروج روسیه از جنگ جهانی اول، پوپر می‌گوید: من تحت تأثیر سخنانی قرار گرفتم که از سوی روسها ایراد گردید، که البته تروتسکی سخنران اصلی بود. او در این زمان به یکی از انجمن‌های دانشجویی با گرایش چپ پیوست. پوپر در سال ۱۹۱۹ به دفتر حزب کمونیست وین می‌رود و به عنوان نامه‌بر جوان ثبت نام می‌کند. او در این دوران تحت تأثیر دو مسأله قرار می‌گیرد: اول تغییر رفتار و چرخش‌های عجیب رهبران حزب کمونیست وین، که با یک تلگرام مسکو اتفاق می‌افتد؛ دوم کشته شدن تعدادی از دانشجویان و کارگران جوان در پی تظاهرات ژوئن ۱۹۱۹. پوپر می‌گوید: «مارکس پیش‌بینی کرده بود که کمونیسم می‌باید در قالب نوعی دیکتاتوری پرولتاریا ظاهر شود. این یک ضرورت تاریخی بود که احراز صحت آن به‌نحو یقینی از طریق مطالعهٔ تاریخ و اقتصاد امکان‌پذیر بود». این پیش‌بینی به‌عنوان «تله‌موش» یا «سیاه‌چالهٔ روشنفکر» به‌حساب می‌آید و من موش آن بودم.

او بعد از رویداد این دو مسأله، از تلهٔ مارکس آگاه می‌شود[۲]: «و از آن پس مردود دانستن دیگرآیینی، چه از مراجع نشأت بگیرد و چه از نظر تاریخ، ویژگی کلیدی اصول اخلاقی پوپر شد.»[۳] و نطفهٔ کتابهای "جامعهٔ باز و دشمنان آن در ۱۹۴۵ و "فقر تاریخ‌انگاری" در ۱۹۵۷، در این دوران بسته می‌شود.

پوپر می‌نویسد: «تا ۳۰ سالگی سوسیالیست ماندم، اما هنگامی که بیش از پیش دریافتم که سوسیالیسم دولتی، دولت را کندرو، و بورکراتها را در برابر شهروندان قدرتمندتر می‌کند، ایقان سوسیالیستی‌ام را رها کردم»[۴].

پوپر در دانشگاه وین ثبت نام می‌کند. او نوشته است که موفق شدم در دانشگاه وین به عنوان مستمع درس بخوانم و در کلاسهای مختلفی مانند فیزیک، ریاضیات و روان‌شناسی حاضر شوم. او در فلسفه سخت تحت تأثیر لئونارد نلسون قرار گرفت. پوپر

---

۱. جرمی شی یرمر؛ اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۳۱
۲. کارل پوپر؛ درس این قرن؛ صص. ۵۱ - ۴۳
۳. جرمی شی یرمر؛ اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۳۱
۴. فرانتس اشتارک؛ انقلاب یا اصلاح؛ ص. ۱۴

در "جستجوی ناتمام" و در دیگر نوشته‌هایش شرح می‌دهد که در نتیجهٔ برخورد با مارکسیسم و همچنین به‌علّت واکنش شکاکانه‌ای که در درمانگاه آلفرد آدلر[1] برای کودکان نسبت به شواهد تأییدی نظراتش، در خویش مشاهده کرد، به فکر مسألهٔ مرزبندی و عموماً مسائل فلسفهٔ علم افتاد[2]. او این مسائل را با توجه به کارهایش در روان‌شناسی دنبال می‌کرد. پوپر در سال ۱۹۲۸ با پایان‌نامه‌ای به‌نام «دربارهٔ مسألهٔ روش در روان‌شناسی تفکر» از این دانشگاه فارغ‌التحصیل شد[3].

پوپر در این دوران با حلقهٔ وین همکاری می‌نماید. و نتیجهٔ این همکاری کتاب «منطق اکتشافات علمی» در ۱۹۳۴ است. پوپر با شدت گرفتن بحران فاشیسم در اتریش و آلمان در سال ۱۹۳۵ به انگلستان مهاجرت می‌کند. و در سمینار اقتصادی در دانشکدهٔ اقتصاد لندن مقاله‌ای درباب «فقر تاریخ‌انگاری» ارائه می‌دهد. پوپر در آنجا با فریدریش هایک آشنا می‌شود و هایک، پوپر را به شورای مساعدت دانشگاهی معرفی می‌نماید. بعد شغل تدریس در کنتربری کالج در زلاندنو به‌وی پیشنهاد می‌شود و او قبول می‌نماید. در آنجا به تدریس فلسفه مشغول می‌شود و با وجود مشکلات فراوان به‌کار تحقیق ادامه می‌دهد[4].

پوپر کتاب "جامعهٔ باز و دشمنان آن" را در زلاندنو نوشت، و به‌عمد طوری نوشت که کتابی سیاسی باشد. این کتاب با وجود تلاشهای پوپر برای مستند و مستدل کردن، کتابی نیست که به نیّت دانشگاهیان نوشته شده باشد و سبکی ساده و بی‌تکلف دارد.

پوپر در سال ۱۹۴۶ برای تدریس به انگلستان دعوت شد و در سال ۱۹۶۵ به پاس خدمات علمی به لقب «سِر *Ser*» از سوی ملکهٔ انگلستان مفتخر شد و به اصطلاح، به سِلک شوالیه‌ها درآمد. پوپر تا ۱۹۶۹ که بازنشسته شد، در سمت استادی منطق و روش عملی در مدرسهٔ اقتصاد و علوم سیاسی لندن درس می‌گفت ولی در خلال این مدت گاه‌گاهی در دانشگاه‌های آمریکا و اتریش و ژاپن و استرالیا نیز به عنوان استاد میهمان

---

1. Alfered Adler

۲. جرمی شی یرمر؛ اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۳۳

۳. حاتم قادری؛ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ ص. ۱۷۸

۴. جرمی شی یرمر؛ اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۳۴

تدریس کرد و اغلب آثار او به بیش از بیست‌ونه زبان زندهٔ دنیا ترجمه شدند.

نظریات سیاسی پوپر مستقیماً ناشی از تئوریهای او در فلسفهٔ علوم است. نظریه‌اش درباب اینکه در علوم، قابلیت تکذیب باید ملاک باشد نه قابلیت تصدیق، تحول بزرگ در افکار دانشمندان ایجاد کرد[1].

برای مثال، پیتر مداوار[2]، برندهٔ جایزهٔ نوبل پزشکی سال ۱۹۶۰ می‌گوید: «به گمان من پوپر به‌گونه‌ای بی‌قیاس و بی‌بدیل بزرگترین فیلسوف علم است که تاکنون ظهور یافته است». جان اکلز[3]، برندهٔ جایزهٔ نوبل فیزیولوژی سال ۱۹۶۳ خود را «مدیون درسهای پوپر در خصوص نحوهٔ پیشبرد تحقیقات»[4] می‌داند.

پوپر از معدود فلاسفه‌ای است که به عضویت انجمن سلطنتی علوم انگلستان و انستیتوی فرانسه برگزیده شده‌اند. وی عضو افتخاری انجمن‌های تباکاپا دانشگاه هاروارد و عضو افتخاری مدرسهٔ علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه لندن و کینگز کالج لندن و داروین کالج کمبریج بود و در دوران حیات به دریافت جوایز و نشانهای بین‌المللی متعددی نائل آمد که از جملهٔ آنها می‌توان به مدال طلای علمی درجهٔ اول استرالیا، جایزهٔ لیپتون از سوی انجمن علوم سیاسی آمریکا و جایزهٔ سونینگ برای برجسته‌ترین متفکر اروپایی اشاره کرد[5].

پوپر در طول حیات خود، دیدگاه‌های فلسفی و سیاسی و ... خود را در کتابها و مقالات متعدد بیان می‌نماید. از جمله آثار او می‌توان به «منطق اکتشافات علمی (۱۹۳۶)» «جامعهٔ باز و دشمنان آن (۱۹۴۵)». «حدسها و ابطالها (۱۹۳۶)» «فقر تاریخ‌انگاری یا اصالت تاریخ (۱۹۵۷)»، «شناخت عینی (۱۹۷۲)»، «جستجوی ناتمام (۱۹۷۶)» و «خود و مغز آن (۱۹۷۷)» اشاره نمود. شماری از آثار پوپر که عمدتاً مجموعه‌هایی از مقالات یا سخنرانی‌های وی بودند و در دوران حیات پوپر انتشار یافته، از جملهٔ این آثار می‌توان به «جهانی از استعدادها و امور بالقوه (۱۹۹۰)»؛ «در جستجوی یک دنیای بهتر (۱۹۹۲)» و «اسطورهٔ چارچوب (۱۹۹۴)» اشاره نمود. بنیاد

---

۱. کارل پوپر؛ جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۴

2. *Peter Medawar*

3. *John Eccles*

۴. کارل پوپر؛ اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۶

۵. کارل پوپر؛ پیشین؛ ص. ۲۴

هور وابسته به دانشگاه استنفورد که آرشیو کامل آثار و دست‌نوشته‌های پوپر را در سال ۱۹۸۶ خریداری کرده است، در نظر دارد به‌تدریج آنچه را تاکنون به چاپ نرسیده، برای انتشار آماده سازد. برخی از آثاری که به این شیوه و پس از مرگ پوپر (۱۹۹۴)، نشر یافته، عبارت است از: "درس این قرن (۱۹۹۷)"؛ "دنیای پارمنیدس: مقالات نهضت روشنفکری فیلسوفان پیش از سقراط (۱۹۹۸)" و "زندگی سراسر حلّ مسأله است"[۱] (۱۹۹۹).

در مورد این‌که اندیشه‌های پوپر جزو کدام گروه از تفکرات سیاسی است و اینکه نظام سیاسی مرجّح وی کدام است، در منابع مختلف نظرات متفاوتی مطرح شده است. برایان مگی در کتاب «پوپر» در عین تصدیق به اینکه «پوپر اکنون خود را لیبرال به مفهوم قدیمی معرفی می‌کند، می‌نویسد: «پوپر در جوانی حساب کرده بود ... که بنیادهای فلسفی سوسیال دموکراتیک باید چه باشد». وی پوپر را «نظریه‌پرداز سوسیال دموکراسی» می‌داند[۲]. جرمی شی یرمر، در کتاب "اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر" می‌نویسد: «نظام سیاسی ترجیحی پوپر شکلی از لیبرالیسم به مفهوم کلاسیک است». او ادامه می‌دهد: جمع‌بندی نظریات سیاسی پوپر کار آسانی نیست، «اندیشه‌های خود پوپر در جامعهٔ باز دربارهٔ سازماندهی سیاسی، دشوار و قابل گنجاندن در هیچ رده‌ای نیست و با لیبرالیسم و سوسیالیسم به شکل‌های سنتی منافات دارد» و شاید به «سوسیال دموکراسی» نزدیکتر باشد[۳].

حسین بشیریه در کتاب "لیبرالیسم و محافظه‌کاری" پوپر را مدافع «سوسیال دموکراسی» می‌داند[۴]. بیخوخ پارخ در کتاب "متفکران سیاسی معاصر" می‌نویسد: «پوپر از لیبرالیسم در زمینه‌های متافیزیکی و معرفت‌شناسی دفاع می‌کند،... و به لیبرالیسم پایه‌های متافیزیکی و حتی بیولوژیکی نیز می‌دهد»[۵]. به‌نظر می‌رسد اندیشه‌های سیاسی پوپر مربوط به یک نظام سیاسی خاص، یعنی نظامی حدِّ واسطِ

---

۱. کارل پوپر؛ اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۱۲

۲. بریان مگی؛ پوپر صص. ۸۰ - ۹۰

۳. جرمی شی یرمر؛ اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ صص. ۱۴۴ - ۱۳۸

۴. حسین بشیریه؛ لیبرالیسم و محافظه‌کاری؛ ص. ۷۶

۵. بیخوخ پارخ؛ متفکرین سیاسی معاصر؛ ص. ۲۱۹

دولت حداقل و دولت سوسیالیستی است، که به تعبیر خودِ پوپر یک «نظام حداکثری» *(maximal state)* است، که در آن دولت فقط در صورت نیاز، آن‌هم برای حفظ آزادی و صیانت اقتصادی باید مداخله نماید[۱].

۱. برای توضیح بیشتر نظام پدرسالار، به فصل دوم، نظریهٔ دموکراسی پوپر رجوع شود.

فصل اول
دموکراسی چیست؟

دموکراسی چیست؟

اصطلاحات علوم انسانی به دلیل ماهیت‌شان و ارتباط آنها با تفسیرها و تعبیرات انسانی، همواره محل بحث و مناقشه هستند. از جملهٔ این اصطلاحات مناقشه‌انگیز، واژهٔ دموکراسی *(Democracy)* است. این واژه‌ها با وجود سابقهٔ چندهزار ساله‌شان هنوز یک تعریف جامع و کامل همگانی در مورد آنها وجود ندارد. دموکراسی به دلیل رابطهٔ تنگاتنگی که با آزادی و برابری دارد، به‌طور پیوسته در طول تاریخ مورد استفادهٔ رهبران مردم قرار گرفته است و نتایج مختلفی را به‌بار آورده است، که گاه با اصول اساسی دموکراسی در تعارض بوده است و این مسائل در مجموع باعث ابهامات زیادی در مورد دموکراسی شده است. که با گذشت زمان نه‌تنها کاهش پیدا نکرده، بلکه به دلیل استفاده‌های وسیع‌تر از آن‌رو به گسترش نهاده است.

امروزه تقریباً همهٔ کشورهای دنیا، صرف‌نظر از دیدگاه‌های سیاسی، اقتصادی و مذهبی‌شان، مدعی دموکراسی هستند. به‌نظر می‌آید که دموکراسی فضایی از مشروعیت در این کشورها ایجاد نموده تا تمام سیاست‌ها و تصمیمات، منصفانه و به‌حق قلمداد شود. دلیل این امر به پیوند دموکراسی با مراحل حسّاس تاریخی، تنازعات سیاسی و اقتصادی ملت‌ها در برابر دیکتاتوری برمی‌گردد. در ضمن گاهی نیز رهبران سیاسی از این مسأله برای فریب مردم بهره‌مند می‌شود.

۱. تعریف دموکراسی

ریشهٔ واژهٔ دموکراسی یونانی است که «ترکیبی از *demos* به معنی مردم و *Kratie* به‌معنی حکومت کردن است، به این ترتیب دموکراسی به‌معنی حکومت به‌وسیلهٔ مردم است»[۱].

قدیمی‌ترین تفسیر دربارهٔ دموکراسی به بیانیهٔ نظام سیاسی آتن، توسط پریکلس برمی‌گردد، که نوعی دموکراسی مستقیم بود. «در عصر جدید نیز واژهٔ دموکراسی نخستین‌بار در اساسنامهٔ مستعمرهٔ آمریکا ردایلند در سال ۱۹۴۱ به‌کار رفت»[۲].

«تاریخ دموکراسی غالباً گیج‌کننده است، زیرا از یک‌طرف هنوز تاریخی بسیار فعال دارد و از طرف دیگر مسائل آن بسیار پیچیده‌اند»[۳].

از جملهٔ این پیچیدگی‌ها و ابهامات موجود در واژهٔ دموکراسی، یکی بحث «مردم» است. چه کسانی را باید مردم قلمداد کرد؟ وضعیت مشارکت آنها به چه صورتی باشد؟ شرایط مفروض هدایت مشارکت و انگیزه‌ها و هزینه‌های مشارکت چیست؟ ابهام بعدی واژهٔ «حکومت» است. تعریف حکومت چیست؟ حوزهٔ آن کدام است؟ حدود استفاده از زور توسط حکومت تا کجاست؟

از نظر تاریخی با وجود اینکه ریشهٔ دموکراسی به یونان باستان برمی‌گردد، ولی دموکراسی یونان با امروز متفاوت است زیرا: اولاً در یونان گروه‌هایی از مردم از جمله بردگان و زنان جزو شهروندان به‌حساب نمی‌آمدند؛ ثانیاً در یونان شهروند فقط به کسی اطلاق می‌شد که شرکت فعال در مسائل سیاسی داشته باشد، در صورتی که در زمان معاصر این چنین نیست و مفهوم شهروندی همهٔ اتباع یک کشور را دربر می‌گیرد. بر این اساس باید گفت که دموکراسی یک مسألهٔ جدید است و عملاً عمر آن به کمتر از یکصدسال[۴] می‌رسد.

آشوری در کتاب «دانشنامهٔ سیاسی» می‌نویسد: «دموکراسی از نظر سیاسی به‌معنای حکومت اکثریت یا "نصف + یک" رأی‌دهندگان است و از نظر فلسفهٔ سیاسی، یعنی

---

۱ و ۲. حاتم قادری؛ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ انتشارات سمت؛ تهران: ۱۳۷۹؛ ص. ۴۳

۳. دیوید؛ هلد؛ مدلهای دموکراسی؛ ترجمهٔ عباس مخبر؛ انتشارات مطالعات زنان؛ تهران: ۱۳۷۸؛ ص. ۱۷

۴. منبع پیشین؛ ص. ۱۵

مردم در ادارهٔ امور خود و نظارت بر حکومت شایسته و توانا و حقدار هستند و دولت ناشی از ارادهٔ مردم است و همگان حق مشارکت در تصمیم‌گیریهای همگانی را دارند»[1].

از نظر کارل کوهن، دموکراسی حکومت همگانی است که مردم در گرفتن تصمیمات آن مشارکت دارند. به‌نظر او دو پیش‌فرض اساسیِ اجتماع و عقلانیت برای وجود دموکراسی لازم است. کوهن شرایطی را برای دموکراسی ضروری می‌داند که عبارتند از: ۱. شرایط مادی، شامل جغرافیا و شرایط اقتصادی، ۲. شرایط قانون اساسی در جهت حفظ حقوق شهروندان، ۳. شرایط فکری، شامل شکوفایی استعداد شهروندان و تدارک اطلاعات، ۴. شرایط روان‌شناختی، تمایل و نگرش شهروندان، ۵. شرایط حفاظتی، قابلیت‌های دموکراسی در برابر دشمنان خارجی و فساد داخلی[2]. کارل پوپر بر شرایط حفاظتی دموکراسی، خصوصاً دفاع در برابر دشمنان، آزادی در داخل کشور تأکید دارد.

در روند حرکتی دموکراسی در ۲۰۰ سال گذشته فراز و نشیب‌های زیادی دیده می‌شود ساموئل هانتینگتون نظریه‌پرداز آمریکایی در کتاب موج سوم دموکراسی به تشریح امواج دموکراسی، یعنی گذر از حکومت‌های استبدادی و دیکتاتوری به حکومت‌های دموکراتیک پرداخته است. در بین این امواج، موجهای معکوس نیز وجود دارد که نوعی بازگشت به دیکتاتوری است. موج اول از سال ۱۸۲۸ تا ۱۹۲۶، که کشورهای خاصی مانند آمریکا، انگلیس و فرانسه دموکراتیک می‌شوند، موج دوم، از سال ۱۹۳۴ تا ۱۹۶۳ که تعداد کشورهای دموکراتیک رو به گسترش می‌نهد، موج سوم از سال ۱۹۷۴ و سیاست تنش‌زدایی در روابط شرق و غرب آغاز می‌شود[3] و همچنان ادامه یافته. و موج دموکراسی‌خواهی در جهان رو به گسترش می‌نهد و به عنوان بدیل، جانشین دیگر ایدئولوژیها و نظامهای سیاسی می‌شود و به مفهومی جذاب تبدیل می‌گردد.

---

۱. داریوش آشوری؛ دانشنامهٔ سیاسی، انتشارات مروارید، تهران: ۱۳۷۰، صص. ۱۶۰ - ۱۵۷

۲. کارل کوهن؛ دموکراسی؛ ترجمهٔ فریبرز مجیدی؛ نشر خوارزمی؛ تهران: ۱۳۷۳؛ صص. ۱۵۹ - ۱۵۸ - ۹۳ - ۷۴ - ۲۷.

۳. ساموئل هانتینگتون؛ موج سوم دموکراسی؛ ترجمهٔ احمد شهسا؛ چاپ سوم، نشر روزنه؛ تهران: ۱۳۸۰؛ صص. ۲۸ - ۷

۲. مدلهای دموکراسی

دربارهٔ دموکراسی تعاریف و مدلهای مختلفی وجود دارد. لاری دایاموند بر وجود ۵۵۰ تعریف از دموکراسی تأکید می‌نماید، او این تعاریف را در سه مقوله قرار می‌دهد، که عبارتند از:

۱. دموکراسی حداقلی یا دموکراسی انتخاباتی.
۲. دموکراسی حد وسط یا شبه‌دموکراسی (دموکراسی تجدیدنظرگرا).
۳. دموکراسی حداکثری یا پُلی‌آرشی[1].

از این دسته‌بندی می‌توان برای روشنتر شدن مفهوم دموکراسی استفاده نمود. دموکراسی حداقل یا دموکراسی نمایندگی از انواع رایج دموکراسی است. «ژوزف شومپیتر (۱۸۸۳ - ۱۹۴۶)» از تشریح‌کنندگان این مدل دموکراسی به‌حساب می‌آید. شومپیتر، متولد اتریش و شهروند آمریکایی بود. وی سوسیالیستی بود که بعضی از نظریات مارکس از جمله «تحلیل طبقاتی» او را رد می‌نماید. و تأکید زیادی در مورد برنامه‌ریزی دولتی (حکومت متمرکز و دولت رهبری‌کننده) دارد و آن را جزء اصلی سوسیالیسم به‌حساب می‌آورد. این برنامه‌ریزی قدرت دولت را افزایش می‌دهد تا کنترل بیشتری بر نظام تولید داشته باشد[2]. شومپیتر همچنین در پی آشتی سوسیالیسم با دموکراسی است و این آشتی را در سایهٔ مدل «نُخبه‌گرایی رقابتی» می‌داند. او در اثر معروفش در «سرمایه‌داری، سوسیالیسم، دموکراسی»، در پی یک مدل واقع‌انگارانه از دموکراسی است. شومپیتر، دموکراسی را نوعی روش سیاسی می‌داند، که این روش دموکراتیک، یک چنان نظم نهادی به منظور رسیدن به تصمیمات سیاسی، قانونگذاری و اداری است، که افراد تحت لِوای آن به دلیل تلاش رقابت‌آمیز و با جلب آراء مردم به قدرت تصمیم‌گیری دست می‌یابند[3]. در این مدل اصل آزادی (آزادی بحث و

---

1. Larry Diamond, "Is the Third Wave Over? Journal of Democracy 7.3 (1996) PP.(20-37)

۲. مارک ایوانز *(Mark Evans)*؛ نخبه‌گرایی؛ روش و نظریه در علوم سیاسی، دیوید مارش و جری استوکر؛ ترجمهٔ امیرمحمد حاجی‌یوسفی؛ نشر پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی؛ تهران؛ ۱۳۷۸؛ صص ۳۷۰ - ۳۶۹

۳. جی. ای. شومپیتر، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی؛ ترجمهٔ حسن منصور؛ انتشارات دانشگاه تهران؛ ۱۳۵۴؛ صص. ۳۴۲ - ۳۳۹

سخنرانی) برای مشارکت همگان در رقابت برای کسب قدرت سیاسی مورد توجه شومپیتر است، اما فقط کسانی می‌توانند در این رقابت فعال باشند که منابع لازم مانند سرمایه و مهارت سازمانی را در اختیار داشته باشند.

در مدل شومپیتر، شهروندان یا مردم عملا حکومت نمی‌کنند. «دموکراسی فقط به این معنی است که مردم می‌توانند کسانی را که بر آنها حکومت می‌کنند، بپذیرند یا رد کنند»[۱]. مردم با رأی دادن فقط به نظام سیاسی مشروعیت می‌بخشند. شومپیتر واژهٔ ارادهٔ عمومی روسو و حاکمیت مردمی و همچنین مفهوم مصلحت عمومی را رد نموده و خطرناک می‌داند، که «ممکن است به دیکتاتوری ختم شود»[۲].

در مدل نُخبه‌گرایی رقابتی شومپیتر، رهبران سیاسی توسط آراء مردم و محدودیت‌های قانونی کنترل شده تا به‌طرف دیکتاتوری منحرف نشوند. در این مدل پارلمان و قوهٔ مجریه وجود دارد، همچنین احزاب سیاسی و نخبگان با هم رقابت می‌کنند. شرایط عمومی این مدل، وجود جامعهٔ صنعتی، تضادهای اجتماعی و سیاسی، انتخاب‌کنندگان کم‌اطلاع و عاطفی، فرهنگ مدارا، وجود متخصصان و فن‌سالاران و دیوانسالاری قوی است[۳]. در مدل شومپیتر توجهی به مسئولیت پذیری رهبران و همچنین شرکت فعال شهروندان در زندگی سیاسی نمی‌شود.

در دموکراسی بینابین، به عنوان مدلی حد واسط بین دموکراسی حداقلی و دموکراسی حداکثری، علاوه‌بر دارا بودن انتخابات آزاد و عادلانه به مسائل دیگری چون مسئولیت رهبران منتخب در برابر مردم و قانون اساسی، مسئولیت رهبران غیرمنتخب در برابر رهبران منتخب توجه شده است[۴]. اساس این مدل دموکراسی‌ها بر مسئولیت‌پذیری رهبران منتخب و غیرمنتخب قرار دارد. در دموکراسی‌های حداکثری به انتخابات آزاد عادلانه و رقابت مستقیم و هم‌چنین مسئولیت‌پذیری رهبران، حقوق شهروندان و گروه‌ها و شرکت فعال آنها در مسائل سیاسی توجه خاصی شده است. در این مدل می‌توان به نظریات رابرت دال اشاره نمود.

---

۱. دیوید هلد؛ مدلهای دموکراسی؛ ص. ۲۵۴

۲. حاتم قادری؛ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ صص. ۴۷ - ۴۶

۳. دیوید هلد؛ پیشین؛ ص. ۲۸۱

4. Larry Diamond, op.cit,p(20-37)

رابرت دال پژوهشگر برجستهٔ آمریکایی، در کتاب «دموکراسی و منتقدان (۱۹۸۹)» معتقد است که: «دموکراسی حکومت اکثریت نیست، بلکه دموکراسی به‌معنای پولیارشی یا حکومت گروه‌ها یا حکومت مخالفان متعدد است»[۱]. به‌نظر دال تفاوت دیکتاتوری و دموکراسی مشابه تفاوت میان حکومت به‌وسیلهٔ یک گروه و حکومت به‌وسیلهٔ گروه‌هاست در دموکراسی‌ها، تعدّد و تنوع گروه‌ها و تأثیرگذاری آنها بر تصمیمات سیاسی افزایش می‌یابد. دال دموکراسی را نظامی ثابت و تغییرناپذیر نمی‌داند، از نظر او «شکل و طبیعت دموکراسی در سایهٔ پُرسش و آزمایش متحول می‌شود»[۲]. دال با تأکید بر تحول دائمی در دموکراسی برای ایجاد دموکراسی شرایطی را ضروری می‌داند، که عبارتند از:

«... شهروندان از امکان مشارکت مؤثر در فراگرد سیاسی و طبعاً از فرصت‌های کافی و مساوی با یکدیگر، بهره‌مند باشند تا پس از تأمل و سنجش، هدفها و ارجحیت‌های اجتماعی سیاسی خود را دنبال کنند و بتوانند یک هدف یا خط‌مشی را بر هدف یا خط‌مشی دیگر برتری دهند؛ و سبب‌های موجب شده را برشمارند.

ـ هر یک از شهروندان مطمئن باشد که داوری او و رأی در تصمیم‌گیریهای مهم جمعی، در روی کار آمدن یا کنار رفتن حکومت‌ها، یا تأثیر بر خط‌مشی آنها، همان ارزش اعتباری را داراست که داوری و رأی شهروندان دیگر و موافقت و مخالفت ابراز عقیده او منشأ اثر و مورد توجه جدی است.

ـ شهروندان از فرصت و مجال کافی و مساوی با یکدیگر برخوردار باشند تا به تأمل و درک آگاهانه امور بپردازند و دریابند چه رهیافت‌ها و گزینش‌ها و تصمیماتی مصالح آنها را تأمین می‌کند.

ـ این اصل پذیرفته شده باشد که شهروند خود حق و صلاحیت تعیین و تشخیص مصلحت خویش را دارد و تعیین اینکه چه مسائلی باید در دستور کار حکومت‌ها قرار داشته باشد و چه هدفها و سیاست‌هایی را باید دنبال کنند نیز در حوزهٔ اقتدار شهروندان است.

---

۱ و ۲. دیوید هلد، پیشین، ص. ۲۹۴

ـ سرانجام، همهٔ اشخاص بالغ از امتیازات و حقوق گستردهٔ شهروندی بهره‌مند باشند.»[۱]

در نظریهٔ دال، وجود برابری سیاسی شهروندان، که مشارکت آنها را افزایش می‌دهد پیش‌فرض اصلی دموکراسی است. این برابری سیاسی باعث ایجاد «حقوق سیاسی اولیه» می‌گردد که دموکراسی بدون آنها نابود می‌شود. از جملهٔ این حقوق «بهره‌مندی از آزادی بیان یا آزادی گردهمایی، شرکت در انتخاباتی آزادانه و منصفانه، بهره‌مندی از امکان تشکیل احزاب مخالف دولت و حقوق دیگری که ناشی از حق بنیادی حکومت بر خود از طریق فراگرد دموکراتیک است». از دید دال «تلاش برای توزیع عادلانهٔ ذخایر اقتصادی جامعه و دلبستگی به عدالت اجتماعی» نیز برای تداوم دموکراسی لازم است[۲].

دال برای تداوم و اجرای دموکراسی نهادها و یا ترتیبات نهادی خاصی را نیز ضروری می‌داند که عبارتند از:

«ـ قانون اساسی ادارهٔ امور حکومت و تعیین خط‌مشی و تصمیم‌گیری را ویژهٔ مقامات برگزیدهٔ مردم می‌داند.

ـ این مقامات در اثر انتخاباتی منظم، آزاد و منصفانه، در فاصله‌های زمانی که قانون معین کرده است برگزیده می‌شوند، در برابر مردم پاسخگوی اقدامات خود هستند و باید بتوانند کارهای خود را منطقاً توجیه کنند.

ـ این مقامات با روشهای قانونی و صلح‌آمیز برکنار می‌شوند.

ـ شهروندان بالغ از رأی بهره‌مند و بیشتر آنان نیز می‌توانند نامزد نمایندگی مردم و رقابت با یکدیگر برای کسب آراء مردم شوند.

ـ احراز نمایندگی مردم یا مشاغل دولتی. آزادی مؤثر بیان و ابراز باورهای سیاسی، خرده گیری از مقامات دولتی و سنجش انتقادی کارنامه و عملکرد آنها و انتقاد از نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی رایج و از ایدئولوژی غالب، از حقوق مسلم شهروندان است.

ـ دولت بر منابع خبری و ارتباطی غلبه انحصاری ندارد. مطبوعات و رسانه‌های جمعی

---

۱. فخرالدین عظیمی؛ دموکراسی، جامعه مدنی و تمدن مدرن جامعه مدنی و ایران امروز؛ انتشارات نقش و نگار؛ تهران: ۱۳۷۷؛ صص. ۷۶ - ۴۵) و صص. ۴۸ - ۴۷

۲. فخرالدین عظیمی، پیشین؛ ص. ۴۹

آزادانه و شهروندان از امکان کسب آزادانهٔ خبر از منابع غیردولتی یا زیر سلطهٔ گروه یا گروه‌های صاحب نفوذ بهره‌مندند.

ـ دلبستگی به حقیقت‌جویی، راستگویی و بی‌طرفی پشتوانهٔ اعتبار روزنامه‌نگاران است.

ـ نویسندگان و روزنامه‌نگارانی که برای پاسداری از اصول و ارزشهای دموکراتیک می‌کوشند و گزارشگر منصف واقعیت‌های نیک و بد هستند، جایگاه اجتماعی ویژه‌ای دارند.

ـ شهروندان حق دارند به برپا کردن همادهایِ خودسامان [1]، چه سیاسی و چه غیرسیاسی، دست بیازند یا بپیوندند، تشکیل یا پیوستن به احزاب سیاسی یا انجمن‌های وگروه‌های گوناگون و تلاش برای تأثیرگذاری بر سیاست‌های دولت از راه‌های صلح‌آمیز، از حقوق آنان است» [2].

بعد از ایجاد این ترتیبات نهادی در جامعه، همهٔ شهروندان به برابری سیاسی خواهند رسید و همه آنها در صورت تمایل خواهند توانست بر تصمیمات و سیاست‌های رهبران سیاسی اثرگذار باشند. با رعایت این موارد، دموکراسی همواره به صورت نظام نسبتاً کارآمدی برای تقویت توافق، تشویق به میانه‌روی و حفظ صلح اجتماعی باقی خواهد ماند.

«لاری دایاموند» برای مدل دموکراسی حداکثر هشت ویژگی ذکر می‌نماید، که به طور خلاصه عبارتند از:

۱. قدرت واقعی در دست منتخبان مردم باشد.

۲. محدودیت قوهٔ مجریه در برابر قانون و قوای دیگر.

۳. نتایج نامشخص انتخابات، امکان گردش نخبگان به صورت روان

۴. حق بیان درخواست‌ها و تقاضاها برای همهٔ گروه‌های اجتماعی، سیاسی ...

۵. وجود ابزارها و کانالهای متعدد شهروندان برای بیان درخواست‌هایشان.

۶. وجود بدیل اطلاعاتی قوی، رسانه‌های گروهی مستقل.

۷. وجود آزادیهای فردی و اجتماعی از نظر آزادی بیان، آزادی نشر ...

---

۱. جلسات و گردهمایی‌های خودجوش و خودخواسته.

۲. فخرالدین عظیمی، پیشین؛ (ص ۵۲)

۸. حاکمیت قانون، برابری شهروندان در برابر قانون، عدم مداخلهٔ دولت و گروه‌های سازمان یافتهٔ غیردولتی در زندگی شهروندان، وجود قوای مستقل در جهت حمایت از قانون و آزادیها.[1]

اگر این ویژگی‌ها در جامعه یا نظام سیاسی رعایت و اجرا شود، آن نظام سیاسی دارای دموکراسی واقعی و مردم‌سالار است. دموکراسی توسط نظریه‌پردازانِ راست جدید نیز مورد بحث قرار گرفته است. فون هایک از میان نئولیبرالها (راست جدید)، دموکراسی را آموزه‌ای می‌داند دربارهٔ روش تعیین آنچه باید قانونی باشد. هایک دموکراسی را ذاتاً هدف نمی‌داند، «بلکه یک وسیله، یک ابزارِ منفعت‌طلبانه برای کمک به تأمین عالی‌ترین هدف سیاسی یعنی آزادی می‌داند»[2].

فقط «دموکراسی قانونی» است که می‌تواند آزادی را محور کار خود قرار دهد، در دموکراسی باید همه‌چیز به وسیلهٔ حاکمیت قانون محدود شود. از نظر هایک، «قانونگذاران نباید در حاکمیت قانون مداخله کنند، زیرا چنین دخالتی عموماً به کاهش آزادی منجر می‌شود»[3]. دموکراسی قانونی هایک «دولت حداقل» را ترسیم می‌نماید. او از دموکراسی انتخاب در اصول دفاع نمود و رابطه فرد، دموکراسی و دولت را بررسی می‌نماید. هایک دموکراسی توده‌ای را خطری برای گرایش به‌سوی استبداد اکثریت دانسته، که نتیجهٔ آن انتقال حاکمیت اکثریت به حاکمیت کارگزاران دولت خواهد بود.

مدل دموکراسی قانونی هایک مدلی برای بازار آزاد و محدود کردن نقش دولت و گروه‌های جمع‌گرا در ادارهٔ جامعه است که نهایتاً هدفش خدمت به دولت‌های لیبرال غربی است. دیوید هلد مدل دموکراسی هایک را به‌صورت زیر خلاصه می‌نماید:

اصول توجیهی:

ـ اصل اکثریت، برای حفاظت از افراد در مقابل حکومت خودسر و لذا برای حفظ آزادی روشی مؤثر و مطلوب است.

ـ برای آن که زندگی سیاسی مانند زندگی اقتصادی، آزادی و ابتکار فرد را اشاعه دهد،

---

1. Larry Diamond, op. cit, pp. 20-37

۲. دیوید هلد؛ مدلهای دموکراسی؛ صص. ۳۷۸ - ۳۷۸

۳. دیوید هلد؛ پیشین؛ ص. ۳۷۹

حکومت اکثریت برای آن که منصفانه و عاقلانه عمل کند، باید به وسیلهٔ حکومت قانون محدود شود.

خصوصیات عمده:

ـ دولت مشروطه (در قالب مدلی که از ویژگی‌های سنت سیاسی آنگلو-آمریکایی از جمله تفکیک دقیق قوا، برخوردار باشد.

ـ حاکمیت قانون

ـ حداقل مداخلهٔ دولت در جامعهٔ مدنی و زندگی خصوصی

ـ حداکثر میدان عمل برای جامعهٔ بازار آزاد

شرایط عمومی:

ـ رهبری سیاسی کارآمد در چارچوب اصول لیبرالی

ـ حداقل قواعد بورکراتیک

ـ محدودیت نقش گروه‌های همسو (مثلاً اتحادیه‌های کارگری)

ـ به حداقل رساندن (و در صورت امکان حذف) تهدید جمعی‌گرایی از هر نوع»[1]

در میان نظریه‌پردازان چپ جدید افرادی همچون «مک‌فرسون»[2] و «پولانزاس»[3] به دموکراسی توجه نموده‌اند، مدل مورد نظر آنها «مدل دموکراسی مشارکتی»[4] است. پولانزاس عقیده دارد که «بدون انتخابات عمومی، بدون آزادی نامحدودِ مطبوعات و اجتماعات و بدون مبارزهٔ آزادانهٔ افکار و عقاید، زندگی در هر نهاد عمومی خواهد مرد»[5]. وی استالینیسم و دولت سرکوبگر او را رد می‌کند و خواهان بازاندیشی در سیاست‌های سوسیال دموکراسی است.

پولانزاس بر «تکثرگرایی سوسیالیستی» تأکید فراوان دارد و موافق دموکراسی مستقیم است. اما امکان عملی آن را سخت می‌داند. وی خواستار مسئولیت‌پذیری و

---

۱. دیوید هلد، مُدلهای دموکراسی؛ ص. ۳۸۲

2. Macpherson, 1977 3. Poulantzas ,1988

۴. دیوید هلد، پیشین؛ ص. ۳۸۶ ۵. دیوید هلد، پیشین؛ ص. ۳۹۰

باز شدن دولت و پارلمان و همچنین دمکراتیزه شدن بوروکراسی و احزاب و دمکراتیزه شدن جامعه از طریق گسترش گروه‌های شغلی در محل کار و جنبش‌های اجتماعی مانند جنبش زنان و طرفداران محیط زیست است.

دولت در نظر او محل مبارزهٔ طبقانی و دارای انحصار به‌کارگیری خشونت، (البته با استقلال نسبی) به‌حساب می‌آید[1]؛ وی خواستار جانشین نمودن مشارکت فعال و مستقیم مردم در تصمیمات سیاسی، به‌جای دولت است. هر چند این کار به‌سادگی مقدور نیست، در نتیجه وی می‌خواهد دولت را با انتخابات عمومی و آزادی نامحدود مطبوعات و افکار کنترل نماید. پولانزانس برای ایجاد دموکراسی به توزیع مجدد ثروت، بهبود وضع اقتصادی مردم و گسترش نهادهای جمعی همچون شوراها در محل کار توجه نموده است[2] و بر برابری سیاسی شهروندان (فرصت‌های مساوی برای زنان در مقابل مردان) باز بودن نهادها برای امکان تغییر آنها، تأکید فراوان دارد.

مقایسهٔ نظریهٔ دموکراسی کارل پوپر و دیگران

برای روشن شدن ویژگی‌های اصلی یک نظریه ضروری است که آن نظر با نظریه‌های رقیب مورد مقایسه قرار گیرد. امروزه در علوم سیاسی برای بررسی نظریه‌ها روش مقایسه‌ای، یک روش مناسب به‌حساب می‌آید، در این روش خصوصیات اصلی مدلها یا نظریه‌های مورد نظر گزینش و مورد مقایسه قرار گرفته تا نقاط اشتراک و اختلاف آنها به‌دست آید.

در این قسمت، ابتدا نظریهٔ دموکراسی کارل پوپر مورد مداقّه قرار می‌گیرد، تا ویژگی‌های اصلی این نظریه جهت مقایسه آشکار گردد. سپس مدل دموکراسی پوپر با مدلهای دموکراسی شومپیتر، رابرت دال، فون‌هایک، و پولانزاس مورد مقایسه قرار خواهد گرفت تا در این راستا هرچه دقیق‌تر و عمیق‌تر با نظریهٔ دموکراسی کارل پوپر آشنا شویم.

---

۱. حسین بشیریه؛ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، اندیشه‌های مارکسیستی؛ چاپ سوم، نشر نی؛ تهران: ۱۳۷۹؛ صص. ۳۲۱ - ۳۱۸

۲. دیوید هلد؛ پیشین؛ ص. ۳۹۷

۱. نظریهٔ دموکراسی پوپر

برای فهم و آشنایی بیشتر با این الگوی دموکراسی، ابتدا تعریف سنتی دموکراسی و انتقادات پوپر بر آن را توضیح می‌دهیم و سپس به ویژگی‌های مدل پوپر از جمله پیش‌فرضها و زمینه‌های دموکراسی، چگونگی امکان تداوم آن، نحوهٔ انتقال قدرت پرداخته می‌شود و در نهایت خطرات تهدیدکنندهٔ این دموکراسی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

پوپر در ابتدای کتاب «جامعهٔ باز و دشمنان آن»، سخنانی از قدیمی‌ترین دشمنان و دوستان دموکراسی را بیان می‌کند. وی این دو تعبیر را پایهٔ استدلال خود در مورد دموکراسی قرار می‌دهد. در موافقت جامعهٔ باز و دموکراسی، پریکلس آتنی در حدود «۴۳۰ سال قبل از میلاد» می‌گوید: «گرچه تنها عده‌ای اندک ممکن است مُبدع سیاستی باشند، ما هم می‌توانیم دربارهٔ آن داوری کنیم». و در مخالفت جامعهٔ باز و دموکراسی، افلاطون فیلسوف نامدار آتن «حدود ۸۰ سال بعد از پریکلس» می‌نویسد:

«بزرگترین اصل این است که هیچ‌کس چه مرد و چه زن، بدون رهبر نباشد. یا ذهن کسی بدین خوی نگیرد که خواه به انگیزهٔ حمیّت و غیرت، خواه از سر شوخی و بازی بگذارد شخص به کاری به ابتکار خود دست بزند. بلکه در جنگ و در صلح مکلف است چشم به رهبری خود داشته باشد و با وفاداری از او پیروی کند و حتی در کوچکترین امور نیز تحت رهبری او باشد. فی‌المثل، تنها به شرطی باید برخیزد یا بجنبد یا شستشو کند یا غذا بخورد که به او گفته شده باشد که چنین کند. در یک کلمه، باید عادتِ طولانیِ نفسِ خویش را چنین آموزش دهد که هرگز در خواب هم نبیند که مستقل عمل می‌کند و از بیخ و بُن از انجام چنین چیزی ناتوان شود».

پوپر معتقد است که در بیان پریکلس ریشه و اساس دموکراسی نهفته است، به این معنا «که ما نمی‌توانیم همگی حکومت کنیم، بلکه می‌توانیم دربارهٔ آن قضاوت کنیم»[۱]. یعنی مردم هیئت منصفه هستند و در روز انتخابات با رأی خود دربارهٔ حکومت پیشین به قضاوت و داوری می‌پردازند و روز انتخابات «روز مشروعیت بخشیدن به حکومت جدید نیست» بلکه روز حساب و بازخواست است. روز انتخابات، روزی است که

---

۱. کارل پوپر؛ درس این قرن؛ ترجمه علی پایا؛ انتشارات طرح نو؛ تهران: ۱۳۷۸؛ ص. ۱۳۹

حکومت پیشین باید پاسخگو و مسئول کارهای انجام شده توسط خودش باشد.

پوپر در «جامعهٔ باز و دشمنان آن» می‌نویسد: افلاطون با طرح پُرسش چه کسی باید حکومت کند؟ یا چه کسی باید از همه برتر باشد؟ باعث آشفتگی فکری و خلطی پایدار در فلسفهٔ سیاسی شده است[1]. به‌نظر پوپر این پُرسش‌ها بیهوده است، زیرا با این پُرسش مفروض و مسلّم شمرده‌ایم که مسأله «چه کسی باید حکومت کند؟» یک مسأله‌ای بنیادی است و باید فکر یافتن یک رهبر و حاکم باشیم و سرانجام باید فرض کنیم «که قدرت سیاسی ذاتاً دارای حق حاکمیت است» و حاکم هر چه اراده نمود باید انجام دهد. این فرض «به نظریهٔ حاکمیت مهار نشده»[2] ختم می‌شود و بحث «نظارت و توازن» و سنجش ارزیابی را نادیده می‌گیرد. به‌نظر پوپر، رهبران سیاسی همیشه به‌حدّ کافی خوب و فرزانه نیستند؛ وی می‌نویسد:

«من به این فکر متمایلم که فرمانروایان چه از لحاظ اخلاقی و چه از نظر عقلی، به‌ندرت بالاتر از متوسط و اغلب حتی پایینتر از آن حد بوده‌اند. تصور می‌کنم راه معقول در سیاست اتخاذ این اصل است که تا جایی که می‌توانیم برای بدترین وضع آماده شویم و در همان حال برای رسیدن به بهترین حالت نیز از کوشش باز نایستیم ... دیوانگی است که تمام مساعی سیاسی خویش را به این امید ضعیف پی‌ریزی کنیم که در به‌دست آوردن فرمانروایان عالی ... کامیاب خواهیم شد»[3].

پوپر پیشنهاد می‌دهد به‌جای پُرسش افلاطون، مسأله را طوری دیگر مطرح کنیم، یعنی «چگونه ممکن است نهادهای سیاسی را به‌نحوی سازمان دهیم که بتوانیم از اینکه حکمرانان بد یا نالایق بیش از حدّ آسیب برسانند، جلوگیری کنیم»[4]؟ وی نهاد را جانشین شخص یا حاکم مورد نظر افلاطون می‌نماید. او ادامه می‌دهد که «اصل رهبری، مسائل فردی را جانشین مسائل نهادی نمی‌کند، فقط مشکلات نهادی تازه می‌آفریند». زیرا سیاست از طریق نهاد اعمال می‌شود. به‌نظر پوپر «حتی نهادگرایی محض نیز محال است، زیرا نه‌فقط ساختن نهادها متضمن تصمیمات مهم شخصی

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ انتشارات خوارزمی؛ تهران ۱۳۷۷؛ ص. ۳۰۳

۲. پیشین؛ ص. ۳۰۴ ۳. پیشین؛ ص. ۳۰۶ ۴. پیشین؛ ص. ۳۰۳

است، بلکه کارکرد نیز همیشه وابسته به اشخاص است. نهاد مانند دژی نظامی است که هم باید درست طرح‌ریزی شده باشد و هم افراد صحیح در آن کار کنند»[۱].

پوپر همچنین در مورد تقابل پُرسش افلاطون و خود و پاسخ به آن در دموکراسی‌های جدید غربی می‌گوید:

> هر چند این دموکراسی‌ها به‌طور صریح بر اساس این مسأله شکل نگرفته‌اند، اما برای تغییر حکومت راه‌حلّ «رأی اکثریت» را به عمل می‌بندند، ولی در مقام نظر هنوز برمبنای پُرسش افلاطونی‌اند. یعنی «در تحلیل نهایی تنها حاکمان» حکومت می‌کنند و مردم عملاً در هیچ‌جا حکومت نمی‌کنند[۲]. با این وجود دموکراسی ارزشمند است.

پوپر بعد از نوشتن کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن تحت تأثیر هایک، این فکر را به صورت نظریه‌ای درباب چگونگی اقدام دولت در عرصهٔ اقتصادی می‌پروراند. «پوپر اقدام از طریق طراحی چارچوب حقوقی رادر مقابل تفویض اختیار به ارگانهای دولت برای حصول فلان نتیجه مشخص می‌گذارد و با شق نخست، هرجا که ممکن باشد، ابراز موافقت می‌کند». زیرا این قسم دارای «مزیت ثبات» است[۳]. طراحی نهادها و چارچوبهای حقوقی نیز به روش مهندسی اجتماعی جزء به جزء یا تدریجی، با توجه به نقش علوم اجتماعی به عنوان کشف‌کننده و تبیین‌کنندهٔ وابستگی‌ها در قلمرو اجتماعی که چندان معلوم نیستند، باید صورت گیرد.

پوپر تعریف کلاسیک و قدیمی دموکراسی، یعنی «دموکراسی به‌معنی حکومت تودهٔ مردم» را ناشی از هدف افلاطون در پاسخ به پُرسش خود یعنی «چه کسی باید حکومت کند؟» می‌داند، که پاسخ افلاطون حکومت بهترین فرد یا افراد است. پوپر این معنا را برای دموکراسی خطرناک می‌داند، «زیرا اولاً دیکتاتوری اکثریت می‌تواند برای اقلیت خطرناک باشد، ثانیاً مردم می‌دانند که خود حکومت نمی‌کنند، بنابر این احساس می‌کنند که دموکراسی فریب و حیله‌ای بیش نیست»[۴]. این احساس فریب خوردن توسط مردم می‌تواند آنها را به‌سوی نارضایتی و حتی تروریسم سوق دهد.

---

۱. پیشین؛ ص. ۳۰۳ ۲. درس این قرن؛ ص. ۱۵۶

۳. جرمی شی یرمر؛ اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند؛ انتشارات طرح نو؛ تهران: ۱۳۷۸؛ ص. ۷۳

۴. درس این قرن؛ ص. ۱۳۷

پوپر با توجه به خطرات ناشی از تعریف کلاسیک دموکراسی، خواهان آن است که به‌جای دموکراسی به عنوان «حکومت مردم» دموکراسی باید به عنوان «قضاوت مردم» تعریف شود. وی این تفاوت را صرفاً لفظی نمی‌داند، بلکه آن را دارای تفاوت علمی نیز می‌داند؛ از جمله اینکه اندیشهٔ دموکراسی به عنوان حکومت مردم، «به نظام انتخاباتی، کرسی به نسبت آراء و افزایش احزاب کمک می‌کند» که این مسأله در نظر پوپر بد است. زیرا «افزایش احزاب، باعث ظهور دولت ائتلافی می‌شود که در آن هیچ‌کس در برابر دادگاه مردم مسئولیتی نخواهد پذیرفت، چون تصمیمات نوعی مصالحه و سازش است»[1].

انتقاد قوی دیگری که پوپر به دموکراسی به‌معنای حکومت عامه، وارد می‌کند. این است که این مسأله «به ترویج یک ایدئولوژی غیرعقلانی و به خرافات» منجر می‌شود؛ نوعی «خُرافهٔ خودمحورانه و نسبی‌گرایانه که بگوییم اکثریت نمی‌توانند به خطا بروند یا غیرعادلانه باشند» این ایدئولوژی باید طرد شود[2]. دموکراسی‌ها در زمانها و مکانهای مختلف خطاها و جنایت‌های زیادی داشته‌اند، مثلاً خطاهای دولتشهر آتن و قتل عام مردم جزیرهٔ دلوس توسط آنها با خطای جمهوری وایمار آلمان و تبدیل شدن آن به حکومت فاشیستی. البته به‌نظر من این انتقاد پوپر، بر دموکراسی به عنوان قضاوت مردم نیز وارد است، زیرا با توجه به اعتقاد به لغزش‌پذیری انسان و امکان ارتکاب جرم و خطا توسط او، در همه حال امکان خطا و اشتباه وجود دارد. یعنی مردم در قضاوتهای خود نیز می‌توانند دچار خطا شوند.

انتقاد دیگر پوپر به دموکراسی به‌معنای حکومت مردم این است که مردم قادر به حکومت کردن نیستند زیرا، «اندیشه‌ها و طرح‌های نو (خلاقیت‌ها) تنها به‌وسیلهٔ اشخاصی (به‌نحو انفرادی) حتی اگر با همکاری جمعی باشد ارائه می‌شود. ولی مردم می‌توانند دربارهٔ آن قضاوت کنند به‌خصوص وقتی تجربهٔ مستقیمی از نتایج آن داشته باشند»[3]. پس اصطلاحاتی مانند «ابتکار جمعی» نادرست و غوغاسالارانه است.

---

۱. درس این قرن؛ صص. ۱۴۰ - ۱۳۹

۲. پیشین؛ ص. ۱۴۱

۳. پیشین؛ ص. ۱۲۱

پوپر دموکراسی را شیوهٔ بدیل در برابر جبّاریّت و خودکامگی می‌داند، که با رأی مردم عمل می‌کند، در آتن مردم به شیوهٔ مستقیم عمل می‌کردند، «آنها آگاهی داشتند که رأی مردم می‌تواند دچار خطا شود، لذا نهاد تبعید قانونی را ایجاد نمودند»[1]. در این نهاد، هر کس در میان مردم به محبوبیتی برسد، برای جلوگیری از تبدیل شدن او به یک جبار، او را نفی بلد یا تبعید می‌کردند. این مسأله برای پیشگیری از تبدیل شدن دموکراسی به دیکتاتوری بود، زیرا امکان خطا و اشتباه در همه‌جا وجود داشت. پوپر با این نگرش دموکراسی را به صورت زیر تعریف می‌نماید:

«غرضم از دموکراسی چیزی مبهم و دوپهلو مانند حکومت مردم با حکومت اکثریت نیست، منظورم مجموعه‌ای از نهادهاست (به‌خصوص انتخابات عمومی، یعنی حق مردم برای برکنار کردن حکومتشان) که نظارت عامه بر حکمرانان و برکنار ساختن ایشان را امکان‌پذیر کند و به مردم تحت حکومت اجازه دهد بدون خشونت‌گری و حتی برخلاف خواست فرمانروایان، به اصلاحاتی که می‌خواهند دست یابند»[2].

پوپر در این تعریف، دموکراسی را حکومت اکثریت نمی‌داند، بلکه آن را یک «روش برای نظارت» بر حکمرانان به‌حساب می‌آورد، که این نظارت به کمک نهادهای طراحی شده در چارچوب قانون صورت می‌گیرد. نکتهٔ دیگر این تعریف توجه پوپر به دوری گزیدن از خشونت است؛ وی در همه حال استفاده از خشونت را مجاز نمی‌شمارد مگر «فقط تحت حکومت‌های جابر و زورگو» که در آن اصلاحات بدون خشونت‌گری غیرممکن است؛ در اینجا نیز خشونت باید برای برقراری دموکراسی و حرکت به‌سوی جامعه باز باشد. نکته دیگر تعریف پوپر تکیه بر مسألهٔ برکنار نمودن یا تعویض رهبران و فرمانروایان می‌باشد، زیرا تثبیت و انتخاب عملاً کار ساده‌ای است، و هرکس با یک رأی یا فرمان به عنوان مسئول انتخاب می‌شود. ولی مهم برکناری شخص منصوب «قدرت منفی» یعنی تهدید برکناری است که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. برکناری مقامات مسئول برای جلوگیری از تبدیل شدن آنها به جبار و دیکتاتور است.

تقسیم‌بندی انواع حکومت‌ها توسط پوپر، با توجه به تعریفش از دموکراسی صورت

---

۱. درس این قرن؛ ص. ۱۵۳
۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۹۵۸ - ۹۵۷

گرفته است وی «در جامعه باز و دشمنان آن» دو نوع حکومت اصلی را از هم تمیز می‌دهد، «نوع اول عبارت از حکومت‌هایی است که می‌توان بدون خونریزی از شرشان خلاص شد، مثلاً از طریق انتخابات عمومی. نوع دوم، عبارت از حکومت‌هایی است که جز با کامیابی در انقلاب، رهایی از چنگشان امکان‌پذیر نیست، و این هم در بیشتر موارد ناشدنی است»[۱].

در نوع اول که همانا «دموکراسی» است، مردم به‌وسیلهٔ نهادهای اجتماعی و «سنّت‌های اجتماعی» حفاظت‌کننده از نهادها، رهبران جامعه را بدون خشونت تغییر می‌دهند. در نوع دوم که همانا «دیکتاتوری» یا «حکومت جابرانه» است، تغییر رهبران به‌راحتی امکان‌پذیر نیست. این کار فقط با اِعمال خشونت و انقلاب میسور می‌گردد، البته هیچ اطمینانی هم به پیروزی انقلابات خشونت‌بار نیست. پوپر روش دموکراتیک را پیشنهادی «به‌منظور ایجاد و پرورش و حفظ نهادهای سیاسی مانع از حکومت جابرانه»[۲] توصیف می‌کند هرچند این پیشنهاد یک روش کامل و بی‌عیب و نقص و گزندناپذیر نیست، اما یک روش مسالمت‌جویانه و امکان‌پذیر است.

پوپر بر اساس این تقسیم‌بندی چگونگی حرکت به‌سوی جامعهٔ باز را تشریح می‌نماید. او «جامعهٔ جادویی قبیله‌ای یا مبتنی‌بر اصالت جمع را جامعهٔ بسته (مانند موجود انداموار) ... و جامعه‌ای که افراد در آن با تصمیم‌های شخصی روبه‌رو باشند، جامعهٔ باز» می‌نامد[۳]. به‌نظر پوپر جوامع بسته به نظامهای دیکتاتوری نزدیک هستند و افلاطون به عنوان «یک سیاستدان توتالیتر» یکی از مدافعان سرسخت آن به حساب می‌آید؛ اما جامعهٔ باز ریشه در اندیشه‌های سقراط و پریکلس دارد. در این جامعه افراد برای «کسب پایگاه اجتماعی» باهم دست به «رقابت» می‌زنند، و دیگر خبری از زندگی جادویی و قبیله‌ای نیست. پوپر، دموکراسی را روشی برای عبور از جامعهٔ بسته و حرکت به‌سوی جامعهٔ باز تعبیر می‌کند. او این عبور را «عمیق‌ترین انقلابات» توصیف می‌کند، که از یونان باستان شروع می‌شود. به‌نظر او هنوز در آغاز راه انتقال هستیم. عبور

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۳۰۸

۲. پیشین؛ ص. ۳۰۹

۳. پیشین؛ ص. ۳۷۹

از جامعهٔ بسته و رسیدن به جامعهٔ باز به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. حتی برای این عبور بعضی وقت‌ها باید به خشونت متوسل شد. و در هنگام گذار نیز مشکلات زیادی پیش می‌آید. پوپر جوامع غرب را جوامع در حال گذار به جامعهٔ باز می‌داند، که با مشکلات این گذار روبه‌رو هستند، او خود به برخی از مشکلات اشاره دارد: یکی از این مشکلات، خصلت انتزاعی جامعهٔ باز است که آن را «جامعهٔ انتزاعی» می‌نامد، «چنین جامعه‌ای ممکن است تا حدّ زیادی فاقد خصلت یک گروه مشخص یا واقعی یا منظومه‌ای از این‌گونه گروه‌های واقعی گردد»[1]. در این جامعه افراد منزوی، کارها و معاملات را انجام می‌دهند، و جامعهٔ خالی از «کیفیت‌های شخصی» می‌شود. مشکل دیگرِ این گذار، «فشار تمدن» است. که او آن را چنین توصیف می‌کند:

«این ناآسودگی و این فشار، نتیجهٔ فروریختن جامعهٔ بسته است که هنوز هم، بویژه در ایام دگرگونی اجتماعی، در روزگار ما احساس می‌شود. فشاری است محصول تلاشی که زندگی در جامعهٔ باز و تاحی انتزاعی دائماً از ما می‌طلبد. ثمرهٔ جدّ و جهد برای پیروی از عقل و چشم پوشیدن از دستِ‌کم بعضی نیازهای عاطفی اجتماعی و سَرِ پای خود ایستادن و قبول مسئولیت است... این فشار... بهایی است که باید برای انسان بودن بپردازیم»[2].

این فشار تمدن به تضاد بین طبقات که با فروریختن جامعهٔ بسته آغاز شد، ارتباط دارد و همچنین «احساس ایمنی» ناشی از تعلق به جامعهٔ اندام‌وار و مشکلات مربوط به «پایگاه اجتماعی» از دست رفته مرتبط است؛ به همین دلیل تبلیغات امروزه برای بازگشت به گذشته زیاد جای تعجب ندارد.

یکی دیگر از مشکلات این گذار، به گرایشات «ناسیونالیستی» برمی‌گردد، که پوپر از آن انتقاد نموده و از جوامع چندملیتی در مقابل آن دفاع می‌کند. پوپر معتقد بود که «ناسیونالیسم با آرزوی بازگشت به جماعت مرتبط است. وسیله‌ای که برای رسیدن به این هدف برگزیده‌اند، (یعنی ناسیونالیسم) به‌جایی نمی‌رسد، زیرا با آمیختگی جمعیت‌های مختلف، آرمان ایجاد دولت تک‌ملیتی تحققناپذیر و هرگونه کوششی به

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۳۸۱
۲. پیشین؛ ص. ۳۸۴

منظور تحقق آن فقط سرچشمهٔ فاجعه است»[۱]. بُعد دیگر مخالفت پوپر با ناسیونالیسم به حمایت قوی او از «سازمانهای بین‌المللی برخوردار از نهادهای تقنینی و اداری و قضایی، به‌اضافهٔ قوهٔ اجرایی مسلح و آمادهٔ عمل... و حتی سازمانهای بین‌المللی نهایتاً باید به افراد جوامع علاقه داشته باشند، نه به دولت‌ها ...» برمی‌گردد. او در جریان مصاحبهٔ انتشار نیافته‌ای می‌گوید: آنچه باید بخواهیم حفظ و حمایت اقلیت‌هاست، صرف‌نظر از اینکه کجا زندگی کنند، نه استقلال سیاسی[۲]. پوپر با جنگ و نسل‌کُشی در یوگسلاوی سابق، که صربها و کرواتها، مسلمانان را به بهانهٔ ناسیونالیسم قتل عام می‌کردند، به‌شدّت مخالف بود.

با وجود این مشکلات دوران گذار پوپر با جامعهٔ بسته و دیکتاتوری مخالف است و آن را شریر می‌داند، او می‌گوید: «دیکتاتوری شریر است نه‌تنها به این دلیل که یک دیکتاتور ضرورتاً قدرت خود را در مسیر بدی به‌کار خواهد گرفت، بلکه به این دلیل که حتی اگر دیکتاتور خیرخواهی پیدا شود، همهٔ دیگر افراد را از مسئولیت‌ها و بنابر این از حقوق و وظایف انسانی‌شان محروم خواهد ساخت»[۳]. پوپر این دلیل اخلاقی را مبنای گزینش روش دموکراسی قرار می‌دهد. و هیچ اکثریتی صلاحیت کنار گذاردن این روش را ندارد. «پس انتخاب ما بر مبنای خوبی دموکراسی نیست، بلکه بر پایهٔ عملکرد دموکراسی است»[۴] که می‌تواند به‌ما اجازه دهد تا از دست دیکتاتور یا حکومت جبّار خلاص شویم و خصوصیات انسانی و اخلاقیمان را حفظ کنیم.

پوپر به برخی از پیش‌فرضها و زمینه‌های پیدایش و رشد و بالندگی دموکراسی اشاره می‌نماید. او در «جامعهٔ باز و دشمنان آن»، می‌نویسد: «شاید بزرگترین علت فروریختن جامعه بسته، رشد و تکامل مواصلات دریایی و تجارت بود. بازرگانی و ابتکار تجاری یکی از معدود صوری است که ابتکار و استقلال فردی از آن راه عرض اندام می‌یابد»[۵]. بنابر این، دو ویژگی دریانوردی و بازرگانی، عامل شروع تغییرات در جامعهٔ بسته و امتیازات ناشی از آن می‌گردد. در این دوران بندرگاه‌ها که مرکز تجارت بودند به عنوان سنگر دموکراسی به‌حساب می‌آمدند.

---

۱. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ صص. ۱۱۱ - ۱۱۰
۲. پیشین؛ ص. ۱۱۱
۳ و ۴. درس این قرن؛ ص. ۱۵۸
۵. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۳۵۸

پوپر علاوه‌بر گسترش بازرگانی و دریانوردی به عوامل دیگری نیز به عنوان پیش‌فرضهای دموکراسی تأکید دارد. وی پیسیستراتوس[1] (۵۲۷ - ۶۰۵ ق.م.) جبار و حاکم آتن، را مصلح بزرگی معرفی می‌کند، که باعث نشر آثار هومر و تأسیس هنرهای نمایشی گردید، کار او توسط گروهی از تجار ادامه یافت. این مسأله باعث گسترش هنر و ادبیات در نتیجهٔ آن رونق گرفتن «بازار کتاب» می‌شود، به اعتقاد پوپر «درخشش اعجاب‌انگیز آتن قرن پنجم عمدتاً ناشی از ابداع بازار کتاب است و این ابداع در عین حال شرحی است بر دموکراسی آتن»[2]. بنابر این پوپر، گسترش کتاب و کتابخوانی و رشد فکری ناشی از این مسأله را عامل خود آگاهی مردم آتن و تسهیل دموکراسی می‌داند. او همچنین، می‌گوید «ابداع چاپ توسط گوتنبرک در قرن پانزده، و توسعه عظیم بازار کتاب به‌دنبال آن، باعث انقلاب فرهنگی مشابه آتن شد که به اومانسیم (اصالت بشر) مشهور است»[3].

یکی دیگر از زمینه‌ها و پیش‌فرضهای رشد و پیدایش دموکراسی در نظر پوپر، گسترش علوم تجربی است. او روند اصلاحات انگلستان در دو انقلاب خود و همچنین حرکت به‌سوی دموکراسی را ناشی از گسترش علوم تجربی و استفاده هر چه بیشتر از آن می‌داند بنابر این مجموعه‌ای از عوامل شامل: افزایش بازار کتاب و خودآگاهی مردم، رونق دریانوردی و تجارت و افزایش تماسها و ارتباطات ناشی از آن، و گسترش علوم تجربی و توجه به عقلانیت، باعث ایجاد گسترش دموکراسی از سال تأسیس «۵۰۷ ق.م» آن در آتن، تا به امروز شده است.

پوپر برای ادامه بقاء جامعهٔ باز و تداوم آن به روش دموکراسی به یک‌سری اصول اشاره دارد، که رعایت آنها دوام و تداوم بیشتر و بهتر جامعهٔ باز و حرکت آن به‌سوی کمال می‌شود، هر چند رسیدن به کمال دور از دسترس است. وی همچون دیگر لیبرالها، با اصالت جمع مخالف است و بر «اصالت فرد» تأکید دارد. و این اصل را اولین شرط دوام جامعهٔ باز می‌داند. او مانند کانت این نظر را که «فرد فرد آدمیان غایت

---

1. Pisistratas

۲. درس این قرن. صص. ۱۱۱ - ۱۰۹

۳. پیشین، ص. ۱۱۲

بالذّات‌اند و از ایشان صرفاً همچون وسیله‌ای برای رسیدن به غایات خود استفاده می‌کنند» را تأیید نموده و در جامعهٔ باز و دشمنان آن می‌نویسد: «با کانت اتفاق‌نظر دارم و معتقدم که هرگونه اخلاق باید بر این اصل استوار باشد که هیچ‌کس خود را ارزشمندتر از هیچ‌کس دیگر نشمارد»[۱]. او همچنین رومانتیسم روسو را که «یکی از زیانمندترین تأثیرها را در فلسفهٔ اجتماعی داشته است»[۲]، رد نمود و آن را منشأ نابرابری افراد می‌داند. پوپر، از «اتحاد عقل بشر»[۳] طرفداری می‌نماید و آن را منشأ نقد و سنجش و ارزشمند بودن فرد قرار می‌دهد. او «یکی از فردانگاران اخلاقی راسخ است»[۴] که از «خودآیینی» در برابر «دیگرآیینی» حمایت می‌کند؛ و تأکید بر این دارد که، «دستورها (هنجارها) ساختهٔ بشرند ... به مفهوم اینکه مسئولیت آنها تماماً بر دوش ماست»[۵].

پوپر از اصالت فرد *(Individualism)* به‌طرف «تساوی‌طلبی» حرکت کرده و آن را یکی دیگر از عوامل ادامهٔ کار دموکراسی به‌حساب می‌آورد. وی عدالت بشردوستانه را دارای سه محور می‌داند: ۱. پیروی از اصل مساوات، حذف امتیازات. ۲. اصالت فرد ۳. تکلیف و مقصود دولت باید حراست و پاسداری از آزادی شهروندان باشد.[۶] پوپر این اصول تساوی‌طلبی را مایهٔ «عدالت» در جامعه دانسته که در آن همهٔ افراد در برابر قانون مساویند. خصوصاً این برابری در مسائل سیاسی اهمیت دارد.

«مساوات در پیشگاه قانون واقعیت نیست، یکی از خواسته‌های سیاسی است که از تصمیمی در اخلاق سرچشمه می‌گیرد و کاملاً مستقل از این نظریهٔ احتمالاً نادرست است که آدمیان همگی مساوی به‌دنیا می‌آیند»[۷].

تساوی‌طلبی خواستار سلوک بی‌طرفانه با شهروندان و پاداش شایستگی (شایسته‌سالاری) است. بنابر این، مقصود پوپر از عدالت و تساوی‌طلبی به‌معنای بشردوستانه آن است، که دارای این شرایط است:

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۴۴۷
۲. پیشین؛ ص. ۴۴۸
۳. پیشین؛ ص. ۱۰۶۲
۴. اندیشه‌های کارل پوپر؛ ص. ۱۱۶
۵. پیشین؛ ص. ۱۱۵
۶. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۲۶۷
۷. پیشین؛ ص. ۱۰۷۴

«(الف)، توزیع برابر شهروندی، یعنی آن‌گونه محدودیت‌ها که در زندگی اجتماعی در مورد آزادی لازم است. (ب) سلوک مساوی با شهروندان در برابر قانون، البته به شرط آنکه: (ج) قوانین خود ترجیح یا تبعیضی در مورد هیچ شهروند یاگروه یا طبقه‌ای قائل نگردند. (د) بی‌طرفی محاکم عدلیه (ه) برخورداری از سهم مساوی نه‌تنها از بار بلکه از مزایایی که هر شهروند به علت عضویت در یک کشور می‌تواند دریافت کند»[۱].

برای اینکه شهروندان بتوانند از این تساوی‌طلبی بهره‌مند شوند و خصوصاً بتوانند در مسائل سیاسی نظریات را اعمال نمایند، مکانیسم‌هایی ضروری است. پوپر به این‌منظور، جناح‌های سیاسی چپ و راست را ردّ می‌نماید زیرا نظرات آنها «از جنس ایدئولوژی است نه بر اساس شایسته‌سالاری»[۲]. او همچنین نظام انتخاباتی برمبنای کرسی به نسبت آراء را مخرب می‌داند، چون این نظام طبق قانون اساسی به احزاب موقعیت خاصی می‌دهد که قبلاً فاقد آن بوده‌اند، و شهروندان به‌جای انتخاب نمایندهٔ مورد اعتماد خود، باید احزاب را به عنوان نمایندهٔ خود انتخاب نمایند[۳]. بنابر این پوپر به‌جای این روشها، پیشنهاد می‌کند، نیازی به احزاب متعدد نیست، و شهروندان باید نمایندگان خویش که به آنها اعتماد دارند برگزینند، و نمایندگان نیز باید در جهت حفظ منافع انتخاب‌کنندگانشان و در حدّ توان منافع ملّت نیز قدم بردارد و اگر با حزبی همکاری می‌نمایند، در این راستا باشد. او برای اجرای این روش «نظام دو حزبی» را مورد تأیید قرار می‌دهد. در این نظام، ائتلاف احزاب وجود ندارد، عمر دولت‌ها طولانی‌تر می‌شود، همچنین روز انتخابات، «روز قضاوت و جرح و تعدیل و حذف حکومت بد» است. «و گروه مخالف پارلمان از سر احساس مسئولیت، به نقادی کارنامهٔ دولت»[۴] می‌پردازد و از او پاسخ قانع‌کننده در مورد اقداماتش می‌خواهد. و به این ترتیب حق شهروندان برای قضاوت و داوری بر روی نمایندگان و دولت حفظ می‌شود.

پوپر نظام دو حزبی، در آمریکا و انگلیس را به عنوان نظام الگویی مورد نظر خود معرفی می‌نماید و به انتقادات وارد. بر این نظام پاسخ می‌دهد، وی در برابر این انتقاد

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۲۵۹
۲. درس این قرن؛ ص. ۱۶۰
۳. پیشین؛ ص. ۱۵۸
۴. درس این قرن، صص. ۱۶۴ - ۱۶۲

که نظام دو حزبی جلوی تشکیل احزاب دیگر را می‌گیرد و با پلورالیسم در تعارض است، پاسخ می‌هد:

«کشورها مانند آمریکا و انگلیس آمادگی استماع نظرات و آراء جدید را دارند، البته باید از یاد نبریم که باز بودن کامل جامعه، درست نظیر آزادی کامل، امری است که به ضدّ خود منتهی می‌شود[۱]».

همچنین این نظام ضرورتاً موجب جلوگیری از انعطاف‌پذیری نمی‌شود:

«در این نظام احزاب احساس مسئولیت دارند و دائماً باید گوش به‌زنگ تحولات اجتماعی باشند و باید آمادهٔ انتقاد از خود باشند، که بعد از شکست انتخاباتی، انتقاد از خود بیشتر است. پس انعطاف‌پذیرتر می‌شوند»[۲].

نکته دیگری برای استفاده شهروندان از حقوق برابر در اظهار نظرهای خود توجه به تساهل یا بردباری سیاسی است. به‌نظر پوپر مسائلی که دربارهٔ آن اجماع نظر وجود داشته باشد خیلی محدود است وی در خطابه‌ای دربارهٔ بردباری اشاره می‌کند، که:

«این‌گونه تبادل نظرها ممکن است سود فراوان به‌ما برسانند، اما نباید انتظار داشته باشیم به اتفاق‌نظر یا اجماع بینجامد، یا بگوییم بی‌ثمرند مگر اینکه چنین نتیجه‌ای بدهند، (یا از آن بدتر، مگر اینکه یکی از طرفین بحث دیگری را با خود هم عقیده کند»[۳].

او به‌طور جدی از نوعی پلورالیسم یا چندگانگی اندیشه‌ها در عرصهٔ رقابت طرفداری می‌کند و با بالاترین تأکید می‌گوید:

«بهتر است بگذاریم اندیشه‌های ما به‌جای خودمان به نابودی گرفتار شوند ... باید اندیشه‌ها را از شخصیت به‌وجود آورنده جدا کنیم و به‌معرض نقادی بگذاریم»[۴]

وی به عنوان پیرو مسلک عقلانی اذعان می‌کند:

«ممکن است من اشتباه کنم و حق با شما باشد، ولی اگر کوشش کنیم، امکان دارد به حقیقت نزدیکتر شویم»[۵].

البته پوپر با تساهل سیاسی تا زمانی موافق است که این مسأله رأی به نابودی خود و

---

۱. پیشین، ص. ۱۶۶ — ۲. پیشین؛ ص. ۱۶۴
۳. اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۰۸ — ۴. پیشین؛ ص. ۱۴۷
۵. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۶۱

جامعه باز ندهد و اگر قرار بر این شده مانند زمان به‌قدرت رسیدن فاشیست‌ها در آلمان باید به‌هر ترتیب جلوی آن را گرفت. پس بعضی وقت‌ها بـرای حـفظ آزادی و تسـاهل، عدم تساهل لازم است.

پوپر برای تداوم و بقاء جامعهٔ باز، به سنّت‌ها نیز توجه دارد. او در مقالهٔ «در تـدارک نظریه‌ای عقلی دربارهٔ سنّت» در مورد ارزش سنّت‌ها بحث می‌کند. «او در جامعهٔ باز، به محافظه کاران و محافظه کاری پیوسته حمله‌های کوبنده می‌کند، اما در این مقاله حـاضر است گفته‌های بِرک و اُکشات را جدی‌تر بگیرد»[1]. این مسأله باعث تعارض در انـدیشهٔ پوپر در مورد سنّت شده است. اما با وجود این، او خواستار سنتی جدید بر پـایهٔ سـنّت تساهل و عقل‌انگاری است، که بـرای تـداوم جـامعهٔ بـاز ضـروری است. او سـنّت‌ها را دارای نقش روانی می‌داند که باعث نظم و چیزی شبیه ساختار اجتماعی می‌گردد؛ پـوپر می‌نویسد:

«شاید چنین بتوان گفت که کارکرد درازمدت (درست) نهادها عمدتاً به این‌گونه سنّت‌ها وابسته است. اشخاص می‌آیند و می‌روند، ولی آنچه به آنان زمینه و سابقه و اطمینان به هدف می‌دهد که در برابر فساد مقاومت کنند، سنّت است. به‌اصطلاح، سنت می‌توانـد چیزی از نگرش شخصی مؤسس آن را تا مدتهای مدید پس از عمر او ادامه دهد»[2].

یکـی دیگـر از عـوامـل مـهم در تـداوم جـامعهٔ بـاز، عـقلانیت، و نـقد و سـنجش بین‌الاذهانی است. پوپر «مسلک شبه‌عقلانی» را که همان شهود عـقلی افـلاطون است و ادعای تشرف به اسرار و معرفت قطعی و مرجعیت دارد، به‌طور کل بی‌اعتبار می‌داند و در مقابل "مسلک عقلانی راستین" یا همان "مسـلک سـقراط" می‌خوانـد. ایـن مسـلک «یعنی آگاهی شخص به حدود توان خویش و فروتنی فکری و عقلی کسانی که می‌دانند چقدر خطا می‌کنند و واقفند که حتی برای همین قدر دانستن هم تا چه پایه بـه دیگـران وابسته‌اند، یعنی راه بردن به اینکه نباید از عقل توقع بیش از حدّ داشـته بـاشیم؛ ... ولی یگانه راه آموختن است»[3]. در این موضع استدلال مهم است نه اسـتدلال‌کننده و بشـر را

---

۱. اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۹۱

۲. پیشین؛ ص. ۱۰۰

۳. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۶۵

باید منبع دلایل و اطلاعات عقلایی بدانیم که به نظریهٔ «وحدت عقلانی بشر» ختم می‌شود. پوپر این مسلک را «مسلک عقلانی نقدی و یا سنجیده» می‌خواند. او پایهٔ این روش خود را بر «مسلک غیرعقلانی» یعنی ایمان به عقل قرار می‌دهد که نیاز به تجربه ندارد. و بعد از آن برای رفع دیگر امور باید از عقل نقاد و روش نقادی بهره گرفت.

پوپر برای گسترش عقلانیت و سنجش، به نقش دانشمندان و روشنفکران تأکید دارد. وی آینده رادر گرو کارهای همهٔ مردم امروز، و فردا و فرداهای دیگر می‌داند، که در این میان «مسئولیت سنگینی بر دوش روشنفکران نهاده شده است. سنگینی این مسئولیت» با توجه به حقیقت اندک بودن دانش ما بیشتر نمایان می‌شود. «دولتمرد باید انسان خردمندی باشد. آن‌قدر خردمند که بداند هیچ نمی‌داند»[1]. او به روشنفکران و نخبگان جامعه می‌گوید «تا می‌توانیم ساده و روشن و بی‌تظاهر حرف بزنیم». این سبک روان و سادهٔ پوپر «بیشتر معطوف به‌نحوهٔ نگرش وی به تداوم گفتگو در جوامع باز و دموکراتیک است»[2]. وی ادامه می‌دهد:

> «به اعتقاد من، این یکی از بزرگترین و عاجل‌ترین مسئولیت‌های دانشمندان است و ممکن است حتی بزرگترین باشد. زیرا این وظیفه با بقای جامعهٔ باز و دموکراسی پیوند نزدیک دارد. جامعهٔ باز (یعنی جامعه‌ای نه‌تنها برای تحمل عقاید دگراندیشانه، بلکه احترام به آنها) و دموکراسی (یعنی شکلی از حکومت وقف حفظ و حراست از جامعهٔ باز) نمی‌تواند به شکوفایی برسد اگر علم ملک طلق مجموعه‌ای از متخصصان شود».[3]

پوپر به تقسیم کار در علوم توسط «آرنولد توین‌بی» حمله می‌کند. و به‌جای این تقسیم کار او، همکاری یا نقد بین‌الاذهانی را پیشنهاد می‌دهد. او برای پیشبرد کارها در جامعهٔ باز بر دو جنبه تأکید دارد، «نخست ما خواست‌های خویش را برای عقلانی کردن جامعه با وسایل سیاسی به کرسی می‌نشانیم، (به کمک علوم اجتماعی) ... دوم، مراقبت یا کندوکاو نقادانه، که به اعتقاد وی به لغزش‌پذیری در معرفت‌شناسی ارتباط

---

۱. درس این قرن؛ صص. ۱۳۶ - ۱۳۵

۲. حاتم قادری؛ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم؛ ص. ۱۷۹

۳. اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۵

دارد»[۱]. با توجه به اینکه برخورد پوپر با مسألهٔ عقلانی بودن در حلّ مسأله، برخورد «از نقطه‌نظر تکنولوژیکی است، عجیب نیست که تئوری سیاسی او دارای جهت تکنولوژی باشد»[۲]. این تکنولوژی عقلانی که همانا «هدایت جامعه و مدیریت امور آن» است، می‌توان به شکل زیر توضیح داد:

«۱. می‌باید مسائل مبتلابه، با دقت و صورتبندی و مشخص شود (مانند مشکل جوانان، یا...) ۲. ارائه راه‌حلّ‌های بدیع و مبتکرانه و جسورانه، از (سوی شهروندان عادی، صاحب‌نظران و متخصصان دولتی یا غیردولتی وگروه‌ها و نهادهای مختلف و رقیب) و نقاط قوت و ضعف راه‌حلّ‌ها بررسی و برنامهٔ اصلی اجرای عملی گردد. در این مرحله بررسی نقادانهٔ راه‌حلّ‌های پیشنهادی با مشارکت عامهٔ مردم اهمیتی به‌سزا دارد... ۳.اگر در حین اجرای برنامه، برخی اشکالات پیش‌بینی نشده موجب شود تا از رهگذر اجرای آن ضرر و زیانی متوجهٔ جامعه شود، جامعه با روی بازتر و دشواری کمتری این آثار نامطلوب را تحمل می‌کند و مشتاقانه و دلسوزانه در جهت تصحیح آنها همکاری خواهد کرد»[۳].

این تکنولوژی عقلانی و مهندسی جزء به جزء «علت اصلی رشد و توسعهٔ اقتصادی غرب بوده است»[۴]، زیرا همهٔ سیاست‌های دولت همچون حدسها و فرضیاتی تلقی می‌شوند که باید مدام در معرض اصلاح قرار گیرند و این کار با همکاری و نقد بین‌الاذهانی امکان‌پذیر است. در این روش هرگونه مرجعیت‌طلبی چه در بُعد علمی و چه در بُعد سیاسی مردود است.

پوپر برای تداوم جامعهٔ باز به آزادی و حدود آن و همچنین به مسئولیت دولت درباب آزادی نیز توجه نموده است. وی خود را یکی از مدافعان آزادی می‌داند، و در خطابه‌ای به‌نام «ترازنامهٔ آزادی» که در اکتبر ۱۹۶۵ در سوئیس ایراد می‌کند، دلایل علاقهٔ خود به آزادی را به این صورت بیان می‌کند:

«اول، از دموکراسی‌های غربی بهتر سراغ ندارم، هیچ‌گاه درگذشته جامعه‌ای نبوده که

۱. اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۴۰

۲. بیخوخ پارخ؛ متفکرین سیاسی معاصر؛ ترجمهٔ منیرالسادات مادرشاهی؛ انتشارات سفید؛ تهران: ۱۳۷۹؛ ص. ۲۰۴

۳. درس این قرن؛ ص. ۸

۴. حسین بشیریه؛ لیبرالیسم، محافظه کاری؛ نشر نی؛ تهران: ۱۳۷۹؛ ص. ۷۶

مانند جامعهٔ ما مردم دارای احترام و عدهٔ مظلومان کم باشد. دوم، نباید متوقع باشیم آزادی انتظارات ما را برآورد، سوم، آزادی فی‌نفسه یکی از ارزشهاست و قابل فروکاستن به ارزشهای مادی نیست، چهارم، اگر آزادی را برگزینیم، باید آماده باشیم با آن بمیریم، زیرا هیچ ضمانتی نیست که آزادی پیروز خواهد شد»[1].

او در این خطابه آزادی را مساوی دموکراسی قرار می‌دهد و آن را حق مردم برای برکناری حاکمان می‌داند. پوپر در مقابل مارکسیست‌ها که به «آزادی صوری یا شکلی محض» به دیدهٔ تحقیر می‌نگرند و آن را برای تکامل بشر کافی نمی‌دانند و به دموکراسی اقتصادی» عقیده دارند، خطاب می‌کند که:

«این آزادی صوری محض ـ یعنی دموکراسی، یعنی حق مردم برای داوری درباره‌ی حکومت و برکنارکردن آن یگانه وسیلهٔ در دست ما برای حفظ و صیانت خویش از آسیب سوءاستفاده از قدرت سیاسی است ... قدرت سیاسی قادر به مهارکردن قدرت اقتصادی است، تنها وسیله‌ای که برای نظارت بر قدرت اقتصادی در دست مردم تحت حکومت باقی می‌ماند، دموکراسی سیاسی است»[2].

آزادی با وجود اهمیت به‌سزایی که برای پوپر دارد، به‌صورت آزادی مطلق نیست. پوپر استدلال می‌کند که: «آزادی اگر نامحدود باشد، نقض غرض خواهد شد. معنای آزادی نامحدود این است که قوی می‌تواند به ضعیف زور بگوید و او را مرعوب و از آزادی محروم کند»[3]. این مسأله ما را به‌طرف بی‌نظمی و بی‌قاعدگی سوق می‌دهد و در نهایت باعث نابودی آزادی می‌شود. این بی‌نظمی در مورد اقتصاد نیز صادق است و آزادی نامحدود اقتصادی باعث می‌شود که «اقلیت بهره‌مند از نیروی اقتصادی ... به بهره‌کشی از اکثریت دچار ضعف اقتصادی مشغول شوند»[4]. و «سرمایه‌داری لجام‌گسیخته» بر جامعه و اقتصاد حاکم گردد. در نتیجه وی در پی مهار آزادی توسط دولت است و می‌نویسد: «ما به آزادی نیاز داریم تا بتوانیم از سوءاستفاده حکومت از قدرت جلوگیری کنیم و به حکومت نیاز داریم تا از سوءاستفاده از آزادی جلوگیری به

---

۱. اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۴۸
۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۹۲۱
۳. پیشین؛ ص. ۹۱۷
۴. پیشین؛ ص. ۹۱۸

عمل آوریم»[1]. او آزادی را فقط در سایه دولت و حفاظت آن ممکن می‌شمارد، البته دولت نیز باید تحت نظارت معقول شهروندان، آزادی را حفظ کند.

پوپر برای هماهنگی آزادی و مداخلهٔ دولت، نظریهٔ «حمایتگری» را طرح می‌کند که در این نظریه او از دولت «حفاظت و حمایت» می‌خواهد، «دولت تا حدّ امکان آزادی شهروندان را به تساوی محدود کند و فراتر از آنچه مساوی آزادی ضروری است، گام برندارد»[2]. البته پوپر برای کنترل دولت بر هوشیاری دموکراتیک تأکید دارد زیرا «بدون نظارت به شیوهٔ دموکراتیک، ابداً دلیلی نیست که هیچ حکومتی از قدرت سیاسی و اقتصادی خویش در راه مقاصدی به‌کلی مغایر با حمایت از آزادی شهروندان استفاده نکند»[3].

دربارهٔ نقش حمایتگری دولت، پوپر بر «سودنگری منفی» نظر دارد، در این راستا او شیوه برخورد «ناکجاآبادی» را ردّ می‌کند و ریشهٔ آن را در زیباپرستی و رادیکالیسم با نگرش غیرعقلانی (رُمانتیسم) می‌داند، او می‌گوید: در این روش «به‌جای عقل، به هیجانهای ما متوسل می‌شود و به‌رغم کمال حُسن‌نیت برای برپا ساختن بهشت بر روی زمین، به تنها کاری که کامیاب می‌شود تبدیل زمین به جهنم است»[4]. و نهایت این شیوهٔ برخورد دیکتاتوری است.

همچنین پوپر برای توضیح روش «سودانگاری منفی»، روش «اصالت فایده» جرمی بنتام، که قصد دارد حداکثر لذت را برای همه و حداقل رنج را برای همه، به ارمغان بیاورد، رد نموده و استدلال می‌کند، که حداکثر لذت و خوشبختی معلوم نیست، ولی کاهش درد و رنج و رفع بی‌عدالتی و کمک به ستمدیدگان معلوم و مشخص، و قابل اجرا است. پوپر اصل «سودنگری منفی» خود را به این صورت بیان می‌دارد:

> «به اعتقاد من، از لحاظ اخلاقی هیچ تفاوتی بین رنج و خوشی یا درد و لذت وجود ندارد... لذت نمی‌تواند درد را تحت‌الشعاع قرار دهد، خاصه آنکه لذتی که شخص می‌برد نمی‌تواند از دردِ شخصِ دیگر ارزش و اهمیت بیشتری داشته باشد. به‌جای بیشترین

---

۱. درس این قرن؛ ص. ۱۲۲
۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۲۸۸
۳. اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۸۰
۴. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۳۷۰

خوشی برای بیشترین عده، باید قانع‌تر بود و کمترین رنج قابل اجتناب را برای همگان طلبید. این نظر دربارهٔ اخلاق مشابهتی دارد با نظری که من در کتاب منطق اکتشافات علمی درباب روش‌شناسی علمی پیش نهاده‌ام. اگر در زمینهٔ اخلاق خواست‌هایمان را به طور منفی صورتبندی کنیم. یعنی به‌جای افزایش خوشی و خوشبختی، حذف رنج و محنت را خواستار شویم ـ وضع روشنتر می‌شود. به همین قیاس، سودمند است اگر وظیفهٔ روش علمی را به‌جای حصول حقایق مسلّم، حذف نظریه‌های کذب ... قرار دهیم[1]».

پوپر وجود «حکومت» را برای انجام این اقدامات ضروری می‌داند. وی در اصل حکومت را شرّ می‌داند ولی شرّی که از آن گریزی نیست[2]. حکومت مورد نظر او باید حکومتی متکی به قانون باشد. «مفهوم حکومت قانون شامل ماده اجتماعی است که به‌معنای تعمیم فرهنگ و اخلاق در نسل‌های مختلف، قشرها و لایه‌های متفاوت اجتماعی است»[3]. این حکومت باید بر اساس معیارهای اخلاقی و قانونی، به‌صورت یک «حکومت پدرسالار» (دولت حداکثری) و حداقل باشد تا، نه بی‌نظمی و بی‌قاعدگی باشد و نه دیکتاتوری، او ادامه می‌دهد:

«دلمشغولی اصلی ما می‌باید کنترل و مهار کردن میزان فراگذاری حکومت به قلمرو پدرسالاری باشد. مثلاً با وضع معیاری نظیر: پدرسالاری بیش از آنچه اخلاقاً ضروری است به کلّی ممنوع!، لازم است که آرمان دست‌نیافتنی حکومت حداقلی ولو به صورت یک اصل تنظیم‌کنندهٔ محفوظ بماند. تا بتوان به مصالحه‌ای دست یافت که برمبنای آن به‌عوض آنکه با برتری اصولی حکومت حداقلی بر حکومت پدرسالار مواجه باشیم، خود را با همان تقابل قدیمی میان حکومت و آزادی مواجه ببینیم، و از این قاعدهٔ ضدّاستبدادی کانت استفاده کنیم که از محدود کردن آزادی بیش از آن حدّ که اخلاقاً مجاز است، اجتناب ورزیم[4]».

در مورد ویژگی‌های چنین جامعهٔ بازی که به این صورت تشکیل می‌شود، پوپر

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن، صص. ۵۱۸ - ۵۱۷

۲. حدسها و ابطالها؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ شرکت سهامی انتشار؛ تهران، ۱۳۷۵؛ ص. ۴۳۶

۳. درس این قرن؛ ص. ۳۴ ۴. درس این قرن؛ ص. ۳۸.

می‌گوید: «جامعهٔ باز هم واقعیت است و هم آرمان»؛ ممکن است جامعهٔ باز در دموکراسی‌های پخته‌تر و رشدیافته‌تر بهتر باشد، و به‌طور کلّ، «بدی یا خوبی آن به چند عامل بستگی دارد: به تاریخ پیشین آن؛ سنّت آن؛ نهادهای سیاسی آن؛ روشهای پرورش آن؛ و سرانجام به انسانهایی که این نهادها را از زندگی سرشار می‌کنند ... اگر دموکراسی داشته باشیم. آنگاه تا جامعه‌ای به‌راستی باز، هنوز راهی دور در پیش است»[1] وی اولویت‌هایی راکه این جامعهٔ باز (در اواخر عمر پوپر) با آن روبه‌روست، دسته‌بندی نموده، که مهمترین آنها را عبارتند از:

۱. **برقراری صلح.**

۲. **تلاش برای جلوگیری از انفجار جمعیت و حفظ محیط زیست در برابر فشار جمعیت.**

۳. **آموزش و پرورش صحیح و اعمال سانسور بر تلویزیون و دیگر وسایل آموزشی برای حذف خشونت»، هرچند که می‌گوید: «با سانسور مخالفم، اما آزادی در گرو قبول مسئولیت است و اگر همه مسئول باشیم نیازی به سانسور نیست، اما متأسفانه چنین نیست[2].**

از میان خصلت‌های جامعهٔ باز، پوپر بر دو نکته تأکید بیشتری دارد: نخست امکان‌پذیر بودن بحث آزاد و تأثیرگذاری آن بر سیاست (مهمترین ارزش جامعهٔ باز). دوم، اینکه نهادهای دموکراسی به‌خاطر صیانت از آزادی و ناتوانان وجود دارند[3]. خصلت دوم توسط نهادهای دولتی، برای منع سوءاستفاده از قدرت اقتصادی و آزادی صورت می‌گیرد. وی نمونهٔ بارز این نظام را کشور آمریکا معرفی می‌نماید، که در آن سنجش و انتقاد و همچنین انتخابات آزاد و آزادی بیان و نشر ...، وجود دارد. البته تا نمونهٔ آرمانی فاصله زیاد است.

جامعهٔ باز علاوه‌بر عوامل ذکر شده که برای تداوم و بقاء آن ضروری است، باید خود را در برابر بعضی از خطرات حفظ نماید. پوپر خود به برخی از خطرات تهدید کنندهٔ دموکراسی به عنوان مناسبترین روش برای رسیدن به جامعهٔ باز اشاره می‌نماید. یکی از خطرات مهم، افزایش قدرت دولت و مداخله گری آن است. وی می‌گوید:

---

۱. فرانتس اشتارک؛ انقلاب یا اصلاح، ترجمهٔ هوشنگ وزیری، نشر خوارزمی؛ تهران، ۱۳۶۱؛ ص. ۴۵

۲. درس این قرن؛ صص ۷۵ - ۷۲ ۳. انقلاب یا اصلاح؛ صص. ۳۶ - ۳۵

«من مدافع آزادی فردی‌ام و از قهر دولتی و گردن‌فرازی مقامات اداری نفرت دارم، اما بدبختانه دولت بد ضروری است ... این حکم صادق است؛ هرچه انسانها بیشتر باشد، به همان نسبت دولت‌ها نیز بیشترند»[۱].

وی با نظریهٔ حاکمیت یعنی «چه کسی باید حکومت کند؟» به‌شدّت مخالفت می‌کند و نتیجهٔ این امر را دیکتاتوری می‌داند، که به افزایش خشونت به عنوان خطری جدی در جامعهٔ باز منجر می‌گردد. وی گرایش خود به دموکراسی را به دلیل حکومت اکثریت نمی‌داند، او استدلال می‌کند: «روشهای تساوی‌طلبانهٔ نظارت به شیوهٔ دموکراتیک مانند انتخابات عمومی و حکومت انتخابی نباید چیزی بیش از ضمانت‌های نهادی مجرب و نسبتاً مؤثری در برابر جبر و زور به‌شمار آیند»[۲]. کسی که این روش را بپذیرد، نباید رأی اکثریت را به حق درست بداند، بلکه آن را عامل تداوم دموکراسی و روش مقابله با خشونت قلمداد نموده و با وسایل دموکراتیک به «جنگ آن تصمیم برود» و برای تغییر و حذف تصمیم حاکم بدون خشونت تلاش نماید. بنابر این ارزش دموکراسی نه به دلیل اخذ تصمیمات با رأی اکثریت است، بلکه به دلیل نظارت. و مقابله با رأی اکثریت به روش دموکراتیک و نیز مقابله با مداخله گری دولت و یا تبدیل شدن آن دیکتاتوری است.

از دیگر خطرات وابسته به افزایش قدرت دولتی و مداخله گری دولت، گسترش بوروکراسی و دیوانسالاری است که باید آن را مهار نمود. پوپر خطر بوروکراسی را به دو دسته یعنی بوروکراسی مدنی و بوروکراسی نظامی تقسیم می‌کند، او می‌گوید:

«به‌شکل نظری می‌توان مشکل بوروکراسی مدنی را بر اساس اصول دموکراتیک حل نمود، به‌شرط خواست صادقانه. اما بوروکراسی نظامی قابل حلّ نیست... رشد بی‌وقفهٔ قدرت نظامی که در برابر عموم پاسخگو نیست، منِ خوشبین را به برقراری صلح جهانی (از روی ناچاری) سوق می‌دهد»[۳].

---

۱. انقلاب یا اصلاح؛ صص ۴۷ - ۴۶ ۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۳۱۰ - ۳۰۹
۳. درس این قرن؛ صص. ۱۳۳ - ۱۳۱

پوپر صلح دائم جهانی را به‌وسیلهٔ جنبش‌های صلح‌طلب محقق نمی‌داند، او می‌گوید: «جنگ را باید با جنگ کنترل نمود تا به صلح رسید»[1]. وی به نوعی موازنهٔ قوا معتقد است که این موازنه می‌تواند هم صلح دائم جهانی را برقرار نماید و هم کنترل‌کنندهٔ بوروکراسی نظامی باشد. او همچنین دیوانسالاری را نتیجهٔ افزایش مداخله‌گری دولت به‌حساب می‌آورد که برای مهار کردن آن باید مداخله‌گری دولت در چارچوب قانون صورت گیرد نه به صورت موردی و شخصی؛ وی می‌گوید:

مداخلهٔ شخصی هر روز زندگی اجتماعی را از روز قبل پیش‌بینی‌ناپذیرتر می‌کند. اساس عقلی ندارد و ناایمن است... در روش نهادی چارچوب حقوقی قابل درک و قابل پیش‌بینی و ایمن وجود دارد که برای کنترل دیوانسالاری ضروری است»[2].

یکی دیگر از خطرات تهدیدکنندهٔ دموکراسی، دیدگاه‌های بدبینانه نسبت به آن، همچنین ناامید کردن جوانان توسط روشنفکران و مطبوعات است. وی می‌گوید:

«جوانان را نباید از حق امیدواری و خوشبینی محروم سازیم تا به اعتیاد و خودکشی روی آورند»[3]. تا زمانی که رسانه‌ها و روشنفکران در جهت خوشبینی و امید حرکت نکنند، دموکراسی مورد تهدید است. باید از نشر اکاذیب و جهان را ناامن جلوه دادن، جلوگیری شود.

پوپر در میان رسانه‌ها به تلویزیون به عنوان خطری جدی توجه می‌نماید، که نسل بشر را فاسد می‌کند. تلویزیون به قدرتی لجام‌گسیخته مبدل شده است که جنبهٔ سیاسی هم دارد. این امر با اصل کنترل قدرتها در یک دموکراسی تعارض دارد»[4]. وی خطرات تلویزیون را به‌طور کامل به چند دسته تقسیم می‌کند که عبارتند از:

۱. ترویج ایدئولوژی دولت حاکم؛
۲. ترویج خشونت
۳. کاهش خلاقیت؛
۴. گرفتن اوقات فراغت مردم خصوصاً جوانان
۵. استفاده از هیجان و حادثه و سکس برای جلب بینندهٔ بیشتر.

---

۱. پیشین؛ ص. ۱۳۳
۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۹۲۹
۳. درس این قرن؛ ص. ۱۳۳
۴. پیشین؛ ص. ۱۰۰

برای مهار این خطرات تلویزیون، که به عنوان یک قدرت تأثیرگذار و بی‌سابقه، نمایان شده است، باید فعالیت تولیدکنندگان برنامه‌های تلویزیونی کنترل و قوانینی خاصی برای آنها تدوین نمود تا وضعیت برنامه‌های تلویزیون از بی‌نظمی خارج شود. پوپر در این راستا می‌گوید:

«دموکراسی عبارت است از اینکه قدرت سیاسی را تحت‌کنترل داشته باشیم و این ویژگی اساسی دموکراسی است. از سوی دیگر تلویزیون امروزه به قدرت عظیمی تبدیل شده است. باید این قدرت عظیم مهار شود تا دموکراسی ادامه یابد»[۱].

البته پوپر برای تلویزیون، نقش مثبت نیز در نظر دارد و خواستار آن است که نقش مثبت و تعلیمی تلویزیون گسترش یابد. او با وجود مخالفت با سانسور در سال ۱۹۹۱، خواهان اِعمال سانسور بر تلویزیون می‌شود، تا نقش مثبت تلویزیون افزایش یابد، و خشونت و جنگ‌طلبی ناشی از آن کاهش یابد.

از جمله خطرات تهدیدکنندهٔ دموکراسی، بنیادگرایی و متوسل شدن بنیادگرایان به خشونت است. پوپر می‌گوید «من طرفدار همکاری با مذهبیون هستم... البته بنیاد گرایی و توسل به خشونت باید حذف شود تا همکاری میسر شود، روی سخن من به آن دسته از مذهبیون طرفدار عدم خشونت است»[۲]. او بر جنبه‌های مثبت و اخلاقی دین در جامعه تأکید دارد، اما به‌طور کلّ با ترویج خشونت به‌هر عنوان و توسط هر گروه یا دسته، یا مذهبی مخالف است.

دموکراسی به عنوان بهترین و مؤثرترین روش برای تداوم و بقاء جامعهٔ باز باید از این خطرات حفظ شود، مناسبترین روش برای حفظ دموکراسی آموزش مردم و گسترش فرهنگ پذیرش آموزش است. به‌نظر پوپر، انسانها لغزش‌پذیرند، اما با آموزش و حذف خطاها، به روش کندوکاو نقادانه، می‌توان دموکراسی را حفظ و پخته‌تر نمود. و به جامعهٔ باز نزدیکتر شد تا خشونت و سرکوب انسانها به حداقل برسد.

---

۱. درس این قرن؛ ص. ۲۷ ۲. پیشین؛ ص. ۸۰

مقایسهٔ آراء پوپر با انواع نگرشها

در علوم دقیقه برای پی‌بردن به صحت و سقم نظریه‌ها معمولا از روش تجربی بهره می‌برند. اما به‌طور دقیق و اساسی «تقریباً نمی‌توان از روش تجربی در علوم اجتماعی استفاده نمود. پس باید از روشهای دیگر از جمله روش مقایسه‌ای بهره برد»[۱].

در روش مقایسه‌ای برای دوری گزیدن از نقاط ضعف روشهای سنتی، به مقایسهٔ چند سیستم یا سیاست‌های مختلف می‌پردازند، که در بعضی جهات مشابه و در بعضی جهات تمایز داشته باشند.این روش ما را قادر خواهد ساخت که «نقاط قوت و ضعف سیاسی خویش را روشن سازیم... همچنین به بسط و تبیین و آزمون نظریه‌هایی دربارهٔ نحوهٔ عمل فرآیندهای سیاسی و چگونگی وقوع دگرگونی سیاسی کمک می‌کند»[۲].

«جیوانی سارتوری» یکی از پژوهشگران برجستهٔ نظامهای تطبیقی معتقد است که، اگر اطلاعات محقق سیاسی محدود به یک نظریه‌پرداز یا یک کشور باشد، گویی او نسبت به هیچ نظریه‌پرداز یا کشوری آگاهی ندارد، به بیان دیگر به کارگیری روش مقایسه‌ای نه‌فقط معرفت محقق را نسبت به آراء یک نظریه‌پرداز افزایش می‌دهد، بلکه اطلاعات وی را نسبت به نظریهٔ خود نیز می‌افزاید[۳]. بدین ترتیب برای افزایش آگاهی در مورد نظریهٔ پوپر ضروری است مقایسه‌ای بین نظریهٔ او با اندیشمندان دیگر صورت گیرد.

با انجام مقایسهٔ دقیق و منطقی بین نظریات مختلف ما قادر خواهیم بود از تجارب دیگران عبرت بگیریم و بدیل‌های سیاسی مختلف را بشناسیم. در این روش برای انتخاب نمونه‌های مورد مقایسه سه رهیافت وجود دارد؛ نخست رهیافت «بسیار

---

۱. دیوید مارش و تام مک‌کی؛ روش مقایسه‌ای ؛ روش و نظریه در علوم سیاسی، دیوید مارش و جری استوکر؛ ص. ۲۸۲.

۲. گابرل ا. آلموند و دیگران؛ چارچوب نظری برای بررسی سیاست تطبیقی؛ ترجمه علیرضا طیب؛ چاپ دوم نشر مرکز آموزش مدیریت دولتی؛ تهران: ۱۳۷۷؛ ص. ۳

3. Giovani Sartori 1991. ((Comparing and Miscomparing) Journal of Theoretical Politics. (3) :243-257.

مشابه» که استدلال می‌نماید مقایسه میان مسائل مشابه هم باعث می‌شود تا برخی اختلافات نادیده گرفته شود و تحلیل بهتری ارائه گردد؛ دوم، رهیافت «بسیار متفاوت» در این رهیافت محقق مجبور است از میان تنوع، مجموعه‌ای از اجزاء مشترک را که به‌نظر می‌رسد قدرت توضیحی بیشتری دارند، استخراج نماید. البته اگر نقاط مشترک پیدا نشود، نتایج قابل فهم خواهد شد. سوم، ترکیب دو رهیافت قبلی است[۱]. سارتوری می‌گوید: موارد مقایسه باید شامل نمونه‌هایی گردد که از بعضی جهات شبیه به یکدیگر و از بعضی جهات با یکدیگر در تمایز باشند[۲].

هدف اساسی روش مقایسه‌ای، یافتن نقاط اشتراک برای تدوین نظریه و یا تأیید و ابطال نظریات موجود و همچنین یافتن نقاط اختلاف برای رسیدن به گونه‌شناسی *(Typology)* است[۳]. البته در راه رسیدن به این اهداف مهم، مشکلاتی وجود دارد که عبارتند از:

۱. بسیاری از پدیده‌ها در علم سیاست کم‌نظیر و حتی بی‌مانندند.

۲. سردرگمی و تردید محقق در انتخاب نمونه‌هایی است که در ظاهر با یکدیگر مشابه هستند ولی خصوصیات آنها در واقع با یکدیگر متفاوت است.

۳. برخی پدیده‌های مشابه، دارای معانی متفاوتند.

۴. قضاوتهای ارزشی محقق در انتخاب نمونه‌ها نقش دارند.[۴]

با وجود این مشکلات، روش مقایسه‌ای می‌تواند ما را در فهم نظریهٔ سیاسی پوپر در سنجش با آراء دیگر نظریه‌پردازان دموکراسی مساعدت نماید که در این بخش از طبقه‌بندی دیوید هلد در مورد دموکراسی‌های معاصر بهره خواهیم برد[۵]. در مدل نخبه‌گرایی ـ رقابتی (دموکراسی حداقل) نظریات شومپیتر در مدل کثرت‌گرایی رقابتی (دموکراسی حداکثر) نظریات رابرت دال، میان نئولیبرالها (راست جدید) نظریات

---

۱. دیوید مارش و تام مک‌کی؛ پیشین؛ صص. ۲۹۱ - ۲۹۰

2. Giovani Sartori, op. cit, p. 246

۳. حسین هرسیج؛ روش مقایسه‌ای؛ مجلهٔ دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان؛ سال سیزدهم؛ شمارهٔ سیزدهم، شماره ۱، اصفهان: (بهار و تابستان ۱۳۸۰)، صص. ۱۲ - ۱۳؛ صص ۱۶ - ۱۷

۴. پیشین؛ صص. ۱۵ - ۱۴

۵. دیوید هلد؛ پیشین؛ صص ۳۳۵ - ۲۱۹

هایک، از میان چپ جدید نظریات پولانزاس با نظریات کارل پوپر مقایسه می‌شود تا نقاط اشتراک و اختلاف نظریات آنها مورد بررسی قرار گیرد. انتخاب این نظریه‌پردازان برای مقایسه و تحلیل به دلایل زیر صورت گرفته است.

۱. همهٔ افراد انتخاب شده الگویی نظری درباب دموکراسی ارائه نموده‌اند.

۲. نظریات آنها تقریباً با واقعیت‌های جهان غرب سازگار بوده و می‌توان آنها را واقع‌انگاری سیاسی نامید.

۳. طیف وسیعی از نظریات مختلف را در مورد دموکراسی دربر می‌گیرد، یعنی از گرایشات سوسیالیستی تا گرایشات نئولیبرال را دربر دارد و پوششی تقریبی از همهٔ انواع دموکراسی‌ها در آنها دیده می‌شود.

۴. تعداد نمونه‌ها با توجه به نقاط اشتراک و اختلاف متناسب است، زیرا همگی می‌خواهند دموکراسی را تبیین نمایند.

در اینجا برای جلوگیری از بی‌نظمی در بحث و همچنین امکان بررسی دقیقتر نمونه‌ها، بعضی از پارامترهای مورد تأکید این اندیشمندان مورد مقایسه و تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. محورهای مقایسه عبارتند از:

۱. تعریف دموکراسی.

۲. شیوهٔ نگرش به دموکراسی، بدین‌معنی که دموکراسی به عنوان یک روش مدّنظر است یا به جهت ارزشهای ذاتی آن مانند تأکید دموکراسی بر آزادی و برابری سیاسی.

۳. نقش مردم در دموکراسی.

۴. کانالها یا نهادهای تأثیرگذاری مردم بر دولت مانند گروه‌ها، احزاب و نظام حزبی.

۵. نحوهٔ مشارکت مردم.

۶. وضعیت دولت حدود و اختیارات آن (نوع دولت با توجه به میزان دخالت آن).

۷. چگونگی کنترل دولت.

۸. زمینه‌ها و پیش‌فرضهای تشکیل دموکراسی.

۹. راه‌های امکان تداوم دموکراسی.

۱۰. نحلهٔ فکری این نظریه‌پردازان.

دربارهٔ محورهای فوق هریک از این اندیشمندان نظریهٔ خاصی ارائه داده‌اند که در بعضی جهات به‌هم شبیه هستند و در جهاتی دیگر نظر آنها باهم اختلاف دارند. که اکنون به بررسی آنها پرداخته می‌شود.[۱]

۱. شومپیتر دموکراسی را به‌معنای نظم نهادی به‌منظور رسیدن به تصمیمات سیاسی و قانونگذاری از طریق رقابت نُخبگان برای جلب آراء مردم می‌داند، اما پوپر با وجود تأکید بر نهادها در تعریف دموکراسی بیشتر بر عزل حاکمان بدون اِعمال خشونت نظر دارد، در این تعریف مردم با قضاوت و داوری خود و همچنین تهدید به برکناری رهبران، قدرت منفی زیادی در اختیار دارند، در حالی که در تعریف شومپیتر بیشتر بر انتصاب رهبران تأکید شده است. رابرت دال نیز دموکراسی را به معنی پولیارشی با حکومت گروه‌های متعدد و مخالف می‌داند، اما تأکید پوپر بر عزل و قدرت منفی مردم دیده نمی‌شود. در نظر هایک دموکراسی، روش تعیین آنچه باید قانونی باشد است که در تعریف هایک به‌عکس پوپر بیشتر بحث تأیید و انتصاب رهبران و دیگر مسائل مطرح است که با نظر پوپر متفاوت است. بنابر این در تعریف شومپیتر، دال و هایک، تأکید اساسی بر قدرت مثبت و انتصاب مقامات است، اما در نزد پوپر اهمیت دموکراسی در قدرت منفی و برکناری مقامات است. پولانزاس دموکراسی را نظامی می‌داند که در آن مردم مشارکت مستقیم و مؤثر دارند؛ ولی پوپر امکان مشارکت مستقیم را رد نموده و بر حق داوری مردم تأکید می‌کند.

۲. محور بعدی مقایسه، شیوهٔ نگرش به دموکراسی در نزد آنها است. شومپیتر به دموکراسی به عنوان یک روش سیاسی و دموکراتیک می‌نگرد و آن را به عنوان ابزاری ارزشمند به‌حساب می‌آورد. پوپر نیز همچون وسیلهٔ ابزاری به دموکراسی می‌نگرد، با این تفاوت که پوپر دموکراسی را نه‌تنها به عنوان یک روش دموکراتیک، بلکه وسیله‌ای برای عبور از جامعهٔ بسته به‌سوی جامعه باز نیز به‌حساب می‌آورد. رابرت دال بر دموکراسی به عنوان یک نظام در حال تحول و تغییر دائمی می‌نگرد. در این دیدگاه دموکراسی یک روش ثابت نیست و ممکن است با توجه به تغییر شرایط، تغییر نماید؛

---

۱. منابع مطالب مورد مقایسه در قسمت‌های قبل آمده است.

پس ارزش دموکراسی نه به عنوان یک روش دموکراتیک بلکه این ویژگی‌های ذاتی دموکراسی همچون برابری سیاسی است که ارزشمند و مهم است. البته این مسأله یعنی توجه به ارزشهای ذاتی دموکراسی در نزد پوپر دیده نمی‌شود و نگاه وی بیشتر به دموکراسی ابزاری است. هایک دموکراسی را به عنوان یک وسیله یا ابزار منفعت‌طلبانه برای رسیدن به آزادی می‌داند که این دیدگاه و نگرش به دیدگاه پوپر نزدیک است. پولانزاس نیز به دموکراسی به عنوان روشی برای حق تعیین سرنوشت توسط مردم می‌نگرد. در اینجا شومپیتر، هایک، پولانزاس و پوپر هر سه به دموکراسی به عنوان یک ابزار می‌نگرند، که البته هر کدام از اینها از دموکراسی برای رسیدن به هدف خاص خود بهره می‌برند.

۳. یکی از عوامل مهم در دموکراسی‌ها، نقش مردم است. چون بدون حضور مردم، دموکراسی بی‌معنا خواهد بود، اما در مورد این حضور و چگونگی آن بین اندیشمندان اختلاف است. شومپیتر نقش مردم را فقط رأی دادن و مشروعیت بخشیدن به نظام و نخبگان سیاسی می‌داند. او ارادهٔ همگانی (مردمی) روسو را رد نموده و آن را خطرناک و عامل بروز دیکتاتوری به‌حساب می‌آورد[1]. پوپر نیز همچون شومپیتر ارادهٔ همگانی روسو را رد می‌کند و آن را خطری اساسی برای دموکراسی به‌حساب می‌آورد، زیرا به‌نظر پوپر مردم واقعاً در هیچ‌جا حکومت نمی‌کند و اطلاع مردم از این امر باعث می‌شود که مردم احساس نمایند فریب خورده‌اند و نسبت به دموکراسی بدبین گردند. با وجود این، پوپر به‌عکس شومپیتر مردم را مشروعیت دهنده و رأی‌دهندهٔ صرف نمی‌داند، بلکه مردم داور و قاضی حکومت پیشین در روز انتخابات و روز حساب هستند.

شومپیتر در مورد مردم رأی‌دهنده می‌گوید آنها افرادی کم‌اطلاع و غیرفعال و عاطفی هستند و رأی آنها تحت تأثیر نخبگان جامعه است. ولی پوپر مردم را دارای عقلانیت و قدرت نقد سنجش بالایی می‌داند که با این آگاهی خود می‌توانند به‌طور واقعی در مورد دولت قضاوت نمایند و هیأت منصفه دولت باشند. "رابرت دال" برای

---

۱. جی.ای. شومپیتر؛ پیشین؛ صص. ۳۲۲ - ۳۱۹.

شهروندان حقوق گسترده قائل است، شهروندان با آگاهی بالا و وجود امکانات نهادی و حقوقی وسیع، بطور گسترده می‌توانند بر تصمیمات سیاسی و اجتماعی تأثیرگذار باشند و این تأثیر واقعی است؛ این مسأله تقریباً به‌نظر پوپر نزدیک است، زیرا پوپر نیز نقش مردم را واقعی به‌حساب می‌آورد. هایک مردم را انتخاب‌کننده می‌داند که بر اساس مُدل بازار آزاد اقتصادی عمل می‌کنند و بر اساس الگوی بازار رأی مردم هدایت می‌شود؛ این نظر با نظریهٔ پوپر که مردم را داور قاضی واقعی می‌داند، مخالف است. پولانزاس برای مشارکت واقعی مردم در تنظیم نهادهای اصلی جامعه مانند دولت و محل کار، توجه می‌کند، این در حالی است که پوپر تأکید بر حق قضاوت دارد.

۴. مردم برای اعمال نقش خود نیاز به ابزارها و کانالهای خاصی هستند که تأثیرات خود را بر سیاست‌ها و تصمیمات به اجرا درآورند. شومپیتر عقیده دارد که مردم از طریق احزاب سیاسی با انتخاب نماینده بر تصمیمات تأثیر گذارند. وی در مورد تعدّد احزاب می‌گوید: نخبگان در احزاب مختلف با عقاید متفاوت (نظام چند حزبی) با هم رقابت می‌کنند تا آراء مردم را جلب نمایند. و قدرت را به‌دست بگیرند. پوپر به‌طور کلی با احزاب و جناح‌های چپ و راست مخالف است، زیرا آنها از جنس ایدئولوژی هستند نه بر اساس شایسته‌سالاری. وی همچنین نظام انتخاباتی کرسی به نسبت آراء را رد می‌کند، زیرا به احزاب موقعیت خاصی می‌دهد که در آن شهروندان به‌جای انتخاب نمایندهٔ مورد اعتماد خود، باید احزاب را به عنوان نمایندهٔ خود انتخاب نمایند. وی پیشنهاد می‌دهد به احزاب متعدد نیازی نیست و شهروندان باید نمایندگان خویش را خود انتخاب کنند؛ نمایندگان نیز باید در راستای منافع شهروندان حرکت نمایند و در این راستا می‌توانند با حزبی همکاری کنند. پوپر در این‌باره نظام دو حزبی را تأیید نمود و آن را پایدار و مسئولیت‌پذیر می‌داند. این مسأله با نظر شومپیتر مخالف است، زیرا او به‌عکس پوپر، نظام چند حزبی را مورد تأیید قرار می‌دهد و به مسئولیت‌پذیری احزاب و دولت توجهی ندارد. رابرت دال برای تأثیرگذاری مردم بر تصمیمات گروه‌ها و احزاب متعدد (نظام چند حزبی و توزیع قدرت بین گروه‌ها) توضیح می‌دهد که این مسأله با نظر پوپر مخالف است؛ اما پیشنهاد دال در همصدایی با پوپر بر مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی احزاب و

دولت در برابر مردم تأکید دارد. هایک نیز به‌عکس پوپر، نظام چند حزبی با حضور احزاب و گروه‌های سیاسی و اقتصادی را پیشنهاد می‌نماید، این احزاب و گروه‌ها از آزادی زیادی برخوردار هستند. پولانزاس به‌عکس پوپر بر احزاب سیاسی و گروه‌های اجتماعی مانند جنبش زنان تأکید دارد.

۵. این ابزارها و کانالهای تأثیرگذاری بر سیاست‌ها باعث مشارکت مردم در دموکراسی می‌گردد. شومپیتر در مورد نحوهٔ مشارکت شهروندان بر این عقیده است که شهروندان در مشارکت خود غیرفعال و بیشتر تحت تأثیر نُخبگان قرار دارند، شهروندان فقط رأی‌دهنده‌اند و در مسائل سیاسی به‌صورت فعال دخالت ندارند. این در حالی است که پوپر در مشارکت فعال و مستقل شهروندان چه در زمان انتخابات عمومی و چه بعد از آن، به‌صورت نقد مستمر سیاست‌ها و تصمیمات دولت تأکید فراوان دارد، زیرا این انتقادات مداوم باعث حذف تدریجی خطاها و جرح و تعدیل سیاست‌ها می‌گردد و گروه مخالف دولت و شهروندان از سر احساس مسئولیت مدام کارنامهٔ دولت را نقد می‌نمایند و از او در برابر کارهایش پاسخ قانع‌کننده می‌خواهند. این نظر پوپر در طرف مخالف نظر شومپیتر قرار دارد. رابرت دال بر مشارکت فعال و مستقل شهروندان تأکید دارد که در این جهت شهروندان باید تأثیرگذاری وسیعی داشته باشند، این نظر به دیدگاه‌های پوپر نزدیک است. هایک بر مشارکت به عنوان سیستم بازار و الگوی اقتصادی (عرضه و تقاضا) تأکید دارد. شهروندان در این مدل بر اساس خواسته‌های اقتصادی یا سیاسی در انتخابات شرکت می‌نمایند. این مدل مشارکت فعال و مستقل و قضاوت‌کنندهٔ پوپر که از سر احساس مسئولیت است، متفاوت است. پولانزاس خواهان مشارکت فعال و مستقیم شهروندان در کلیهٔ عرصه‌های اجتماعی با تأثیرگذاری بالا است. پوپر به‌عکس پولانزاس بر مشارکت مستقل و فعال مردم تأکید دارد.

۶. یکی دیگر از محورهای مهم و مورد مناقشه از دموکراسی‌ها حدود و اختیارات دولت است. شومپیتر به یک دولت سوسیالیستی و متمرکز معتقد است که این دولت با برنامه‌ریزی صحیح به عنوان یک دولت رهبری‌کننده مطرح می‌شود؛ دولت شومپیتر دولت حداکثری است که در آن فن‌سالاران و دیوانسالاری قوی وجود دارد. پوپر نیز بر

وجود دولت حداکثر یا پدرسالار نظر دارد ولی او از این دولت جز در مواقع لزوم، آن‌هم برای حفظ آزادی و جلوگیری از بهره‌کشی اقتصادی دخالت نمی‌خواهد و در حقیقت دولت حداکثری پوپر یک دولت حمایتگر است تا یک دولت برنامه‌ریز. بنابر این دخالت دولت مورد نظر پوپر محدود و در حدّ نیاز است. و این دخالت نباید باعث افزایش قدرت دولت و تمرکزگرایی و گسترش دیوانسالاری شود. همچنین مداخلهٔ گستردهٔ دولت و برنامه‌ریزی تمام‌عیار آن از دید پوپر خطرناک و باعث نقض آزادی می‌شود که این مسأله برخلاف نظر شومپیتر است.

در دیدگاه رابرت دال، دولت باید محدود و پاسخگو باشد. دولت مورد نظر دال بر هیچ چیزی تسلط انحصاری ندارد و در چارچوب نهادها و قانون اساسی در برابر شهروندان و گروه‌های مخالف مسئولیت دارد و دائم در معرض نقد و سنجش قرار دارد، تا از حدود و اختیارات خود که همانا ایجاد یک شرایط آزاد و منصفانه برای گردش نخبگان است، تجاوز نکند. این دولت شدیداً تحت تأثیر شهروندان و گروه‌ها است. پوپر در مورد مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی و همچنین نقد مداوم دولت، و تأمین آزادیها توسط دولت و نهادهای آن با دال موافق است، ولی پوپر تا حدودی دخالت بیشتری را از دولت می‌خواهد. بنابر این دولت حمایتگر پوپر با دولت لیبرال و محدود دال، در این زمینه تمایز دارند. هایک نئولیبرال خواهان دولت حداقل و همچنین کمترین دخالت از سوی آن است. البته هایک نبود دولت را رد می‌نماید و وجود دولت را برای تنظیم بازار ضروری می‌داند، ولی از دولت حداقل دخالت در اقتصاد و دیگر امور را می‌خواهد. نظر هایک در مورد دولت حداقلی با پوپر تمایز دارد، هر چند که خود پوپر در آرزوی دولت حداقلی است ولی عقیده دارد که این امر امکان‌پذیر نیست و دولت باید تا حدودی در امور دخالت نماید و این مسأله پوپر را به‌سوی دولت بینابین دولت حداکثری و دولت حداقلی سوق می‌دهد یعنی او از دولت حداقل تا حدودی دخالت‌هایی برای حفظ آزادی و منع بهره‌کشی اقتصادی می‌خواهد. به‌نظر پولانزاس دولت باید باز و پاسخگو (دولت دموکراتیک) بوده و مردم بتوانند در آن مشارکت کنند؛ دولت بر ابزارهایی اطلاعاتی و دیگر منابع نباید انحصار

داشته باشد. از نظر باز بودن و پاسخگویی دولت، پوپر نیز با پولانزاس موافق است اما در مورد مشارکت مستقیم مردم پوپر با وی هم‌عقیده نیست.

۷. محور دیگر مورد مقایسه چگونگی کنترل دولت و جلوگیری از تبدیل شدن آن به دیکتاتوری است. شومپیتر می‌خواهد دولت را به‌وسیلهٔ قانون اساسی و انتخابات عمومی مهار نماید تا دولت به دیکتاتور تبدیل نشود. بدین منظور رهبران باید در چارچوبهای قانونی عمل نموده و به صورت ادواری با رأی مردم کنترل و برکنار شوند. پوپر نیز مانند شومپیتر دولت را به‌وسیلهٔ قانون و چارچوبهای نهادی می‌خواهد کنترل کند. وی مردم را به عنوان داور کارهای دولت می‌داند که قادرند رهبران را بدون خشونت برکنار نمایند. پوپر برخلاف شومپیتر به معیارهای اخلاقی نیز خیلی اهمیت می‌دهد، مثلاً دیکتاتوری را به دلیل اخلاقی مذموم می‌داند، چون حسّ مسئولیت‌پذیری مردم را نابود می‌کند، به این دلیل پوپر قوانین اخلاقی و رعایت آن توسط رهبران سیاسی و دیگر شهروندان برای مهار دولت ضروری می‌شمارد. رابرت دال قانون اساسی و شهروندان فعال و مشارکت‌جو را عامل کنترل دولت می‌داند که در این‌باره پوپر نیز با دال هم نظر است، ولی دال به معیارهای اخلاقی مورد نظر پوپر توجهی ندارد. هایک برای مهار دولت دیگر و هر قدرت دیگر در جامعه فقط از قانون و حاکمیت آن حمایت می‌کند. پوپر هم برای حاکمیت قانون اهمیت زیادی قائل است، با وجود این، پوپر به‌عکس هایک به اخلاق نیز بها می‌دهد. پولانزاس می‌خواهد دولت را به‌وسیلهٔ انتخابات عمومی و آزادی نامحدود مطبوعات و افکار و اندیشه‌ها مهار نماید، اما پوپر با آزادی نامحدود مخالف است.

۸. دربارهٔ زمینه‌ها و پیش‌فرضهای دموکراسی برخی تمایزات اساسی در نظریات افراد مورد مقایسه دیده می‌شود. شومپیتر وجود جامعهٔ صنعتی و تضادهای اجتماعی و سیاسی را مقدمه گسترش دموکراسی می‌داند، یعنی با گسترش روند صنعتی شدن جامعه و در نتیجهٔ آن افزایش تضادهای درون جامعه، یک جامعهٔ رقابتی را ایجاد می‌نماید و این رقابت‌ها دموکراسی را به‌وجود می‌آورد.

پوپر برخلاف نظر شومپیتر عقیده دارد که در یونان باستان، گسترش تجارت و

دریانوردی و همچنین گسترش بازار کتاب و افزایش آگاهی مردم، زمینه‌های دموکراسی و انقلاب فرهنگی عظیمی را ایجاد نمود و به این دلیل بنادر یونان سنگر دفاع از دموکراسی گردید. بر این اساس، وی تأکید دارد گسترش تجارت در قرن پانزدهم و همچنین ابداع چاپ توسط گوتنبرگ در این دوران، باعث بروز انقلابی مشابه آتن شد که به «اومانیسم» معروف گردید. این مسأله باعث رشد و بالندگی دموکراسی در عصر جدید و بعد از آن گردید. البته پوپر گسترش علوم تجربی و توجه به عقلانیت و تجربه را نیز به عنوان پیش‌فرض دموکراسی ذکر می‌نماید، لیکن این مسائل مورد توجه شومپیتر قرار نگرفته است. رابرت دال پیش‌فرض اصلی دموکراسی را در برابری سیاسی شهروندان و مشارکت فعال آنها به‌حساب می‌آورد. و به نکات مورد نظر پوپر توجهی ندارد. هایک رهبری کارآمد و وجود حداقل قواعد بوروکراتیک (دیوانسالاری) را زمینهٔ دموکراسی می‌داند. وی همچنین معتقد است که باید اتحادیه‌های کارگری و تهدیدات جمعی را حذف نمود تا خطر دیکتاتوری جمعی از بین برود. هایک نیز توجهی به مسائل مورد نظر پوپر ندارد. پولانزاس توزیع مجدد ثروت و بهبود وضع معیشتی مردم و همچنین توجه به مسائل بوروکراسی را زمینه‌ساز دموکراسی می‌داند، اما پوپر به این موارد نپرداخته است. بنابر این در مورد زمینه‌ها و پیش‌فرضهای دموکراسی نظر پوپر با شومپیتر، دال، هایک و پولانزاس متفاوت است.

۹. بعد از ایجاد زمینه‌های تشکیل دموکراسی برای بقاء و تداوم آن نیاز به یک‌سری ترتیبات خاص است. شومپیتر وجود پارلمان و قوهٔ مجریهٔ قوی و نیز وجود فن‌سالاران و دیوان‌سالاران را عامل تداوم دموکراسی می‌داند. وی همچنین تساهل را در این مورد را مهم می‌شمارد. پوپر در مورد گسترش فرهنگ تساهل با شومپیتر موافق است، لیکن وی برای تداوم دموکراسی عوامل دیگری را غیر از نکات مورد توجه شومپیتر ذکر می‌کند که شومپیتر به آنها بی‌توجه است. از جملهٔ این عوامل: اصالت فرد و خودآیینی، تساوی‌طلبی و مساوات در برابر قانون، توجه به سنّت و نقش مثبت آن در گسترش روحیهٔ مدارا، عقل‌انگاری، توجه به نقد و سنجش بین‌الاذهانی خصوصاً درباب کنترل تصمیمات سیاسی برای حذف خطاهای احتمالی آنها، که در این جهت نقش

دانشمندان و روشنفکران و همچنین ساده و روان حرف زدن آنها، اهمیت دارد. مسئولیت دولت در برابر آزادی شهروندان، جلوگیری از بهره کشی اقتصادی و در نهایت آموزش گستردهٔ مردم برای به‌کارگیری این عوامل است.

رابرت دال برای تداوم دموکراسی این عوامل را اساسی می‌داند. وی وجود نهادهای خاص (ترتیبات نهادی)، حقوق اساسی اولیه برای شهروندان، از قبیل، آزادی بیان، آزادی نشر، ...، عدم غلبهٔ انحصاری دولت بر منابع خبری و ارتباطی، توجه به حقیقت‌جویی در نزد روزنامه‌نگاران و نویسندگان، تشکیل احزاب مخالف دولت، تلاش برای توزیع عادلانهٔ ذخایر اقتصادی و توجه به گسترش عدالت اجتماعی، رقابت آزادانهٔ گروه‌ها را برای بقا و دوام دموکراسی ضروری می‌داند. پوپر نیز با مطالب دال موافق است، با وجود این به عوامل دیگر مانند توجه به آموزش و توجه به سُنّت‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهد. هایک وجود دولت مشروطه مانند انگلیس و آمریکا و همچنین حاکمیت قانون و حداقل مداخله دولت در آن و وجود بازار آزاد را جزو عوامل بقاء دموکراسی به‌حساب می‌آورد. پوپر مسائل مورد نظر هایک را قبول دارد، ولی معتقد است که وجود بازار آزاد بدون دخالت دولت و قواعد بوروکراتیک امکان‌پذیر نیست. در ضمن هایک به بعضی از عوامل تداوم دموکراسی مورد نظر پوپر از قبیل سنت‌ها، نقد و سنجش آموزشی گسترده و مداخلهٔ دولت برای حفظ آزادی و ممانعت از بهره کشی اقتصادی توجهی ندرد و حتی در مورد مداخلهٔ دولت با پوپر مخالف است. پولانزاس راه بقای دموکراسی را در تکثرگروی سوسیالیستی و دمکراتیزه شدن دولت و جامعه، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی در نزد دولت و مردم، نظام اطلاعاتی باز و افزایش مشارکت خصوصاً مشارکت زنان می‌داند. پوپر با تکثرگرایی سوسیالیستی و گسترش خطرات جمعی مخالف بوده لیکن با دیگر اصول پولانزاس موافق است.

۱۰. محور دیگر برای مقایسه این اندیشمندان، توجه به نحلهٔ فکری آنها است. شومپیتر جزو اندیشمندان سوسیال دموکرات به‌حساب می‌آید که در پی آشتی دموکراسی و سوسیالیسم در سایهٔ مدل «نُخبه‌گرایی رقابتی» است. در حالی که پوپر به قول خودش،

جزو اندیشمندان لیبرال است؛ با این وصف، هر دو برای آشتی دادن اندیشه‌های خود با دموکراسی تلاش می‌نمایند، تا نظام سرمایه‌داری غرب حفظ شود. رابرت دال جزو اندیشمندان نئولیبرال (راست جدید) به‌حساب می‌آید، اما پوپر با وجود تأکید بر لیبرال بودن خود دارای رگه‌هایی از سوسیالیسم است، از جمله اینکه وی خواستار مداخلهٔ دولت در اقتصاد است که این مسأله با نظر نئولیبرالها کاملا متفاوت است. پولانزاس جزو اندیشمندان چپ جدید است که بر تکثرگرایی سوسیالیستی تأکید دارد. اما پوپر با ایدئولوژی‌گرایی مورد نظر پولانزاس مخالف است. در مورد نحلهٔ فکری پوپر نظرات متفاوتی وجود دارد. گروهی او را سوسیال دموکرات و گروهی او را لیبرال به‌حساب آورده‌اند؛ لیکن با وجود تأیید خود پوپر بر لیبرال بودنش، می‌توان گاه خروج وی از این ایدئولوژی را مشاهده کرد و این مسأله شاید به غیر ایدئولوژی (ضد ایدئولوژی) بودن پوپر برگردد. خلاصه محورهای مقایسه در انتهای این بخش در جدولی آورده شده است.

نقد و ارزیابی

نقد و سنجش، یکی از مهمترین پایه‌های دموکراسی و عاملی برای تداوم آن است. پوپر نقد و سنجش بین‌الاذهانی را نه‌تنها عامل بقای دموکراسی، بلکه علّت پیشرفت علم به‌حساب می‌آورد. در انتقاد از نظریه‌ها باید در مورد نقاط مثبت و منفی نظریه بحث شود تا امکان رفع نواقص آن فراهم آید، لذا در اینجا به نقد و ارزیابی نظریهٔ دموکراسی کارل پوپر می‌پردازم تا در این راستا فهم بهتر این نظریه میسر گردد.

از ویژگی‌های اساسی دموکراسی پوپر توجه به عقلانیت و نقد و سنجش بین‌الاذهانی است، حال باید از وی پرسید: این انتقاد کجا و بر چه اساسی باید صورت گیرد[۱]؟ این انتقادات و کندوکاوها با وجود مطلوبیت نیاز به ساختن یک حیطهٔ عمومی قوی دارد. «هابرماس» اندیشمند برجستهٔ مکتب انتقادی فرانکفورت معتقد است که مدرنیزاسیون منجر به انفکاک کارکردی جامعه به چهار حوزهٔ اصلی شده است. «اقتصاد و دولت» به‌مثابه نظامهایی که در آن بازیگران برمبنای نفع شخصی جهت می‌گیرند و «جهان زیست» که عبارتند از: «حوزهٔ عمومی»، جامعهٔ مدنی خارج از دولت و اقتصاد و «حوزهٔ خصوصی درونی»؛ در این عرصه‌ها بازیگران از طریق «کُنش ارتباطی» یعنی روش نقادانهٔ پوپر، در صدد درک یکدیگر برمی‌آیند. با وجود این، هابرماس نگران است که پول و قدرت جهان زیست را استثمار نموده و به انحصار خویش درآورد. به‌نظر وی دموکراسی‌های غربی احزاب با گرایش‌های بوروکراتیک جای افراد را گرفته‌اند و تمایز حوزهٔ عمومی و خصوصی از بین رفته، در نتیجه در حوزهٔ

---

۱. جرمی شی یرمر؛ اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۲۰۸

عمومی به‌جای تلاش برای دستیابی به توافق در مورد خیر مشترک، به حوزهٔ چانه‌زنی منافع احزاب و دیوانسالاری تبدیل شده است[۱]. لذا با وجود تأکید پوپر بر نقد و سنجش بین‌الاذهانی امکان عملی این روش شدیداً در معرض خطر قرار دارد. هر چند پوپر برای حفظ این مسأله بر هوشیاری دموکراتیک و قانون تأکید دارد، اما به‌نظر من با گسترش روزافزون تأثیرگذاری دولت‌ها و سرمایه‌داران بر افکار و اندیشه‌های مردم، اجرای انتقاد صحیح و سازنده در جوامع با دشواریهای فراوانی روبه‌رو است، که حتی با هوشیاری دموکراتیک و قانونگرایی نمی‌توان این مشکلات را مرتفع نمود، ولی با وجود آماده نبودن «شرایط اولیهٔ لازم برای مناظرهٔ عقلانی و نقادانه در زندگی سیاسی[۲]» باید به انتقاد بهای فراوان داد.

یکی از ابزارهای گسترش نقد و سنجش بین‌الاذهانی یا تساهل، مدارا است. پوپر مدارا را عاملی برای تداوم دموکراسی ذکر می‌نماید. ریشهٔ این اعتقاد به مبانی فلسفی وی برمی‌گردد، زیرا وی نظریه‌های علمی را مانند حدس می‌داند که برای رسیدن به حقیقت آنها نیاز به تساهل، (تساهل تئوریک در معرفت‌شناسی) وجود دارد. در جامعهٔ مدنی نیز باید تساهل نسبت به اندیشه‌ها و تساهل نسبت به داوریهای مختلف (تساهل نظری) موجود باشد[۳]. پوپر با وجود پذیرش اصل مدارا به دلیل خطاپذیر بودن انسان و غیرقطعی بودن علم، با مدارای مطلق مخالفت می‌کند و می‌خواهد با نامتساهلان و مخالفان تساهل برخورد سرکوبگرانه شود. به‌نظر من این گرایش به سرکوب با نامتساهلان در تحلیل آخر پوپر می‌تواند در عمل منجر به نقض غرض شود، یعنی دولت و مجریان با این حربه می‌توانند مخالفان و منتقدان خود را به بهانهٔ نامتساهل بودن، سرکوب نمایند و عملاً زمینهٔ نقد و سنجش را نابود کنند. البته باید گفت، ریشهٔ این گرایش نهایی پوپر به شرایط اجتماعی و سیاسی دوران زندگی وی در زمان روی کارآمدن نازیها در آلمان برمی‌گردد، که وی را ناچار می‌سازد که برای حفظ تساهل به خشونت متوسل شود.

---

۱. کیت نش؛ جامعه‌شناسی سیاسی معاصر؛ ترجمه محمدتقی دلفروز؛ نشر کویر؛ تهران: ۱۳۸۰؛ صص. ۲۷۳-۲۶۵

۲. بیخوخ پارخ؛ متفکرین سیاسی معاصر؛ ص. ۲۲۳

۳. حسین بشیریه؛ دولت عقل؛ انتشارات مؤسسهٔ نشر نوین؛ تهران: ۱۳۷۴؛ ص. ۸۸ - ۸۶

پوپر دموکراسی را مجموعه‌ای از نهادها برای برکناری بدون خشونت دولت و همچنین حق قضاوت مردم در مورد دولت تعریف می‌نماید. در این تعریف شیوهٔ نگرش پوپر به نقش مردم به عنوان داور و قضاوت‌کننده دیدگاهی جدید است، زیرا وی حاکمیت مردمی و نقش و مشروعیت‌بخشی مردم را ردّ می‌نماید و مردم را داور نهایی عملکرد رهبران سیاسی به‌حساب می‌آورد. به‌نظر من با توجه به اینکه مردم واقعاً و عملاً در هیچ‌جای دنیا حکومت نمی‌کنند و همیشه رهبران تعداد اندکی هستند، پذیرش نقش داوری مردم، راه مناسبی برای آشتی مردم با دموکراسی است، چون مردم از دموکراسی‌ها سرخورده شده و نقش واقعی حاکمیتی برای خود در آن احساس نمی‌کنند. اما در بحث برکناری رهبران، باید گفت که سیاستمداران با تسلط بر قدرت و پول و همچنین در اختیار داشتن وسایل ارتباط جمعی، می‌توانند نظر مردم را تغییر دهند؛ لذا برکناری رهبران در عمل به‌سادگی مورد نظر پوپر مقدور نیست. در این راستا میزان پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری رهبران نیز کاهش می‌یابد.

مردم در نظام دموکراسی برای اعمال حق قضاوت به ابزارهایی نیاز دارند. پوپر برای این منظور نظام دو حزبی را پیشنهاد می‌دهد و حتی خواستار آن است که مردم بدون در نظر گرفتن حزب به نمایندگان مورد نظر خود رأی دهند. به‌طور کل، «احزاب سیاسی همزمان با آیین‌های انتخاباتی و پارلمانی زاده شدند و توسعه یافتند»[1]. البته روند گسترش در خارج از نهادها نیز تداوم یافت. این توسعه‌یافتگی بر اساس نیاز بوده است، بدین لحاظ نمی‌توان نظر پوپر را در مورد اینکه مردم بدون توجه به احزاب، نمایندگان برگزینند پذیرفت، زیرا این مسأله به هرج و مرج و افزایش تعداد نامزدهای انتخاباتی منجر می‌گردد و مردم در انتخاب خود دچار سردرگمی خواهند شد. در مورد تعداد احزاب باید گفت که تعداد کم یا زیادی احزاب مسأله‌ای دستوری نیست، بلکه شکافهای اجتماعی، اقتصادی، ساختاری ... و همچنین نحوهٔ صورتبندی و ترکیب این شکافها در تعداد احزاب نقش دارند. مثلاً در انگلیس، یک شکاف طبقاتی فعال وجود دارد و شکافهای مذهبی و قومی ضعیف شده است، در نتیجه این کشور به صورت

---

۱. موریس دورژه؛ جامعه‌شناسی سیاسی؛ ترجمهٔ ابوالفضل قاضی؛ نشر دانشگاه تهران؛ تهران: ۱۳۶۹؛ ص. ۴۲۷

نظام دو حزبی درآمده، در صورتی که در کشورهای ایتالیا و فرانسه دو شکاف اصلی فعال وجود دارد. در نتیجه نظام چند حزبی دارند[1]. بدینسان تعداد احزاب در کشورها مسأله‌ای ساده و مشخص شده نیست که ما بگوییم نظام دو حزبی خوب است یا نظامی دیگر. لذا این نظام بر اساس ضرورت و نیاز شکل می‌گیرد.

پوپر نظام انتخاباتی تناسبی را به دلیل اینکه عامل گسترش تعدّد احزاب است، رد می‌نماید، این در حالی است که یک عامل فنی مانند نظام انتخاباتی تناسبی و یا نظام انتخاباتی اکثریتی نمی‌تواند به‌طور مطلق تعدّد احزاب را تعیین کند، یعنی نقش نظام انتخاباتی به‌صورت مکانیکی و خود به خودی نیست. نظام انتخاباتی به خودی خود نمی‌تواند احزاب جدیدی را خلق کند، اما این عامل فنی «در آخرین تحلیل همانند نقش گاز یا ترمز در یک خودرو است[2]» و می‌تواند سرعت تأسیس احزاب جدید را کم یا زیاد کند، و این امر خلاف نظر پوپر است.

از جمله دلایل دیگر پوپر در مخالفت با تعدّد احزاب و جناحهای چپ و راست حزبی، مخالفت وی با ایدئولوژی و پذیرش تز پایان ایدئولوژی است. در دهۀ ۱۹۶۰، نظریۀ فرهنگ سیاسی «آلموندو وربا (۱۹۳۶)» به ارائه تز پایان ایدئولوژی توسط افرادی مانند «ادوارد شیلز *(Edward Shils)*، ریمون آرون، لیپست و بیشتر از همه دانیل بل (۱۹۶۰) مؤلف کتاب پایان ایدئولوژی[3]» کمک نمود. البته آنها پایان اندیشه‌ها را قبول نداشتند و پوپر نیز این امر را تأیید می‌کند. این تز در سال ۱۹۸۹ توسط «فرانسیس فوکویاما» در مقالۀ «آیا پایان تاریخ فرارسیده؟[4]» مورد تجزیه و تحلیل مجدد قرار می‌گیرد. وی معتقد به پیروزی لیبرالیسم دموکراسی و نابودی دیگر ایدئولوژیها است[5]، در این رابطه پوپر نیز به پایان تاریخ فوکویاما گرایش دارد؛ بر این گرایش پوپر انتقاداتی وارد است؛ اولاً آنکه نوع واحدی از لیبرالیسم وجود ندارد، ثانیاً همراهی لیبرالیسم با

---

۱. حسین بشیریه؛ جامعه‌شناسی سیاسی؛ نشرنی؛ تهران: ۱۳۷۴؛ صص. ۱۰۶ - ۹۹

۲. موریس دورژه، جامعه‌شناسی سیاسی، ص. ۴۵۵

۳. مایکل راش؛ جامعه و سیاست؛ ترجمۀ منوچهر صبوری؛ انتشارات سمت؛ تهران: ۱۳۷۷؛ ص. ۲۰۹

4. *The End of History*

۵. یان ندروین پیترز؛ فوکویاما و دموکراسی لیبرال، پایان تاریخ؛ ترجمۀ پرویز صداقت؛ اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی؛ شمارۀ ۸۰ - ۷۹؛ تهران: ۱۳۷۳؛ صص. ۴۹ - ۴۲

دموکراسی جای بحث دارد یعنی «لیبرالیسم برای جلوگیری از حاکمیت اکثریت (استبداد اکثریت) تکوین یافت... ابداً امری بدیهی نیست که لیبرالیسم و دموکراسی می‌توانند در یک نظریهٔ سیاسی واحد منسجم همزیستی کنند.»[۱] و در حقیقت این همراهی مصلحتی است، زیرا بین دموکراسی و لیبرالیسم تنش‌هایی از قبیل اینکه در دموکراسی انتخابهای اجتماعی مستقیم است ولی در لیبرال دموکراسی متکی به نمایندگی است، در دموکراسی با تکیه بر حاکمیت اکثریت دولت را شرّ نمی‌دانند ولی لیبرالها دولت را شر ضروری می‌دانند[۲].

«ایمانوئل والرشتاین» در مورد همراهی لیبرالیسم و دموکراسی، معتقد است که این دو نقاط مشترک زیادی با هم دارند و همراهی آنها از نیمهٔ اول قرن نوزدهم آغاز شده است. وی با توجه به واقعیت‌های جهان معاصر، یعنی ۱. یأس گسترده و عمیق جهانی از احزاب چپ، ۲. روند مقررات‌زدایی و جهانی‌سازی، ۳. تقاضای گستردهٔ جهانیان برای حداقل‌های معیشتی و دموکراسی؛ می‌گوید: وظیفهٔ مهم سیاست در جهان امروز ایجاد پیوند میان لیبرالیسم و دموکراسی است. اگر این پیوند قطع شود باعث نابودی لیبرالیسم می‌شود. پس لیبرالها چاره‌ای جز همراهی با دموکراسی ندارند[۳]. این مسأله اهمیت دموکراسی را در جهان معاصر به‌وضوح نشان می‌دهد.

ثالثاً، خود گرایش به پیروزی لیبرال دموکراسی نوعی گرایش به ایدئولوژی است، پس این نشان می‌دهد ایدئولوژی پایان نیافته است. هرچند گرایشات رادیکال در چپ و راست کمرنگ شده و دیگر در نزد مردم محبوبیتی ندارد اما تمایلات میانه روانه رو به گسترش نهاده است. در نهایت تز پایان ایدئولوژی یک تز با اغراض سیاسی و برای مقابله با خطر کمونیست‌ها تکوین یافت، در نتیجه گرایش پوپر به این تز نشانهٔ اغراض سیاسی وی در حمایت دموکراسی‌های غربی است.

---

۱. اندرولین؛ نظریهٔ لیبرال دموکراسی؛ ترجمه و نقد سعید زیباکلام؛ انتشارات سمت؛ تهران: ۱۳۸۰، ص. ۱۳۱

۲. پیشین؛ ص. ۵۸

3. Immanuel Wallerstein. 1997. "Liberalism and Democracy: Freres Ennemis?" Fourth Daalder Lecture, Rijksuniversiteit leiden, Interfacultaire Vakgroep Politieke Wetenschappen, March (5), 1997.

پوپر به مشارکت مستقل و فعال مردم در کارهای سیاسی باور دارد؛ این عقیده با وجود زیبا بودن، در عمل خیلی کم اتفاق می‌افتد، زیرا اولاً تعداد افراد فعال و درگیر با کارهای سیاسی حتی در کشورهای غربی و خصوصاً آمریکا اندک هستند، «در دموکراسی‌های لیبرال امروز موج بی‌سابقه‌ای از بی‌اعتنایی و لاقیدی و بی‌حسی نسبت به امور سیاسی پدید آمده است... با عمومیت یافتن بی‌حسی سیاسی، مفاهیم مشروعیت و اصول نمایندگی و حاکمیت از معنا تهی می‌شود[1]». در ضمن سیطرهٔ دیوانسالاری و این بی‌تفاوتی مردم قدرت پارلمان را به عنوان مظهر دموکراسی کاهش داده است[2]. در نتیجه مشارکت فعال و مستقل مردم کمرنگ گردیده است. ثانیاً، عقاید ونگرشهای افراد تحت تأثیر «آگاهی» و «ارزشها» قرار دارد، البته شخصیت و تجربه‌های فردی نیز در آن مؤثر است. در جوامع امروزی رسانه‌ها نقش قاطعی در شکل‌گیری آگاهی و ارزشهای افراد جامعه دارند، به این دلیل رسانه‌ها در تعیین نگرشها و خواسته‌های سیاسی مردم مؤثر بوده و استقلال افراد را کمرنگ می‌نمایند. «نوام چامسکی» یکی از منتقدان آمریکایی معتقد است که، «یکی از راه‌های به‌دست آوردن کنترل این است که در ظاهر رضایت مردم را جلب کنیم»[3]. این کار از طریق تلقین عقیده به مردم صورت می‌گیرد؛ این تلقین توسط نهادهای اجتماعی قدرتمند، رسانه‌های گروهی و روشنفکران در خدمت دولت صورت می‌گیرد[4]. تا ارزشها و نگرشهای مردم تحت کنترل طبقه حاکم قرار گیرد. همچنین در این‌باره به‌نظر «دنیس مک کویل[5] رسانه‌ها با تعهدات ایدئولوژیک خود در مورد بحرانهای اجتماعی، طوری عمل می‌کنند که می‌توانند انگیزهایی را برای دگرگونی جامعه ایجاد نمایند[6]. پوپر نیز بر این

---

۱. آلن دوبنوا؛ بی‌حسی سیاسی مردم؛ ترجمه بزرگ نادرزاد؛ اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی؛ شمارهٔ ۷۶ - ۷۵ تهران: ۱۳۷۲؛ صص. ۳۰ - ۲۳؛ ص. ۲۶

۲. احمد نقیب‌زاده؛ نقد دموکراسی غربی؛ اطلاعات سیاسی اقتصادی؛ شماره ۷۶ - ۷۵؛ تهران: ۱۳۷۲؛ صص. ۶۱ - ۲۳؛ ص. ۲۱

۳. جان ماهر: چامسکی؛ ترجمهٔ شکوفه محمدی شیرمحله؛ انتشارات نشر پژوهش شیرازه؛ تهران: ۱۳۷۹؛ ص. ۱۴۲

۴. جان ماهر؛ پیشین؛ ص. ۱۲۷

5. Denis Mcquail, 1987

۶. مایکل راش؛ جامعه و سیاست؛ صص. ۱۹۹ - ۱۹۴

خطرات تأکید دارد، لذا وی خواستار کنترل رسانه‌ها خصوصاً تلویزیون است، با وجود این، پوپر مشارکت مستقل از مردم می‌خواهد که این امر در عالم واقعی دشوار است. در ضمن اعمال کنترل و سانسور بر رسانه‌ها نیز مشکلات خاص خود را دارد و با اصل آزادی بیان و آزادی نشر و دیگر حقوق شهروندی تضاد دارد؛ به‌نظر من این موضوع با وضع قوانین شفاف و کافی و همچنین باز قابل حلّ است.

در مورد نوع دولت و اختیارات آن، پوپر به دولت حداقل و آزادی منفی مورد نظر «برلین» علاقمند است ولی چون آزادی مطلق را غیرعملی و منجر به بی‌نظمی می‌داند برای دولت وظایف حداکثری قائل است. دولت بر اساس این وظیفه، طبق اصل «سودنگری منفی» دردها و رنج‌ها و بی‌عدالتی‌ها را کاهش می‌دهد، زیرا حداکثر لذت و خوشبختی معلوم نیست. به‌نظر من این مسأله یکی از مشکلات اساسی نظریهٔ دموکراسی پوپر است؛ هر چند پوپر مداخلات دولت را در چارچوب قوانین و رعایت حقوق شهروندی می‌خواهد، اما مشکل اینجا است که دولت از زمانی که در امور جامعه به‌هر عنوان (چه کاهش رنج‌ها یا افزایش خوشبختی مردم) شروع به دخالت نمود، به مرور این دخالت‌ها را گسترش می‌دهد و به بهانهٔ حفظ آزادی یا صیانت اقتصادی یا کاهش رنج‌ها، جلوی آزادیهای مشروع و بحق مردم را می‌گیرد. البته برای حفظ نظم عمومی در جامعه و جلوگیری از بهره‌کشی انسان از انسان، وجود قوانین لازم، ضروری است، ولی اگر دولت قائل به وظایف پدرسالاری خود برای خود باشد، کنترل مداخله‌های آن عملاً غیرممکن است. دخالت دولت با اصالت فرد و خودآیینی مورد نظر پوپر نیز هماهنگی ندارد. و حتی دولت حمایتگر که با نقش کاهش دردها و رنج‌ها به مداخله می‌پردازد، می‌تواند در تعارض با خودآیینی اخلاقی قرار گیرد[1]. در ضمن تئوری حمایتگری و سودنگری منفی پوپر نیز محدود است، زیرا تشخیص سطح رنج‌ها و شیوهٔ نگرش افراد مختلف به آنها دشوار است. به این دلیل بعضی از کارها «باید از برنامه‌های عمومی دولت حذف شوند»[2] و دولت حمایتگر پوپر از خیلی

---

۱. جرمی شی یرمر؛ اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۳۱

۲. بیخوخ پارخ؛ متفکرین سیاسی معاصر؛ ص. ۲۲۵

کارهای مطلوب بازمی‌ماند. همچنین تفسیر وی از رنج‌ها جنبهٔ مادی دارد و این ناکافی است.

پوپر از علوم اجتماعی می‌خواهد که در کنار دولت قرار گیرد و برای کشف و تبیین پدیده‌های اجتماعی تلاش می‌نماید و دولت نیز با استفاده از مهندسی اجتماعی جزء به جزء با بهره‌گیری از علوم اجتماعی و با ساختن نهادهای لازم نقش حمایتگری خود را در رفع مشکلات انجام دهد. مشکل این مسأله آن است که در شرایط بحرانی و «در یک جامعهٔ به‌هم ریخته و در حال انقلاب و تحول استفاده از شیوه و روش پیشنهادی پوپر کافی به‌نظر نمی‌رسد»[1]. هر چند این مسأله در دادن تصویر از آینده مؤثر است. مشکل بعدی پذیرش حمایتگری دولت در این روش گرایش او به‌طرف دولت حداکثر و در نهایت می‌تواند به دیکتاتوری ختم شود. در این‌باره جرمی‌شی یرمر می‌نویسد:

«مهندسی اجتماعی به‌هر صورت (چه به‌نظر مارکس یا پوپر) کاری دشوارتر و همچنین خطرناکتر از آنچه ممکن است از مطالعهٔ جامعه باز به نظر برسد، از آب درآید، دشوارتر است زیرا با مردم سروکار داریم... مردم صرفاً خمیره‌ای نیستند که بتوانیم به ارادهٔ خویش هدفها و مقاصد جمعی را بر آنان تحمیل کنیم. خطرناک است زیرا دادن اختیار به کسی برای تغییر چنین چیزها مساوی است با اعطای اختیاری به او که به آسانی می‌تواند مورد سوءاستفاده قرار بگیرد»[2].

تأسیس نهادها نیز ایجاد مشکلاتی می‌نماید، نهادها می‌توانند مردم را از هدفهای مطلوب دورنماید و یا اینکه این نهادها توسط بعضی افراد دور زده شود و از انجام وظایف خود بازمانند[3]. همچنین مهندسی اجتماعی وی با وجود تأکید پوپر بر سنّت‌ها مشکل‌آفرین است، زیرا نهادهای تأسیس جدید قصد تغییر و تحول را دارند[4]. در هر حال به‌نظر من دخالت دولت در نقش حمایتی و در پوشش علوم اجتماعی در امور جامعه می‌تواند در نهایت مشکل‌آفرین شود. لذا راه‌حل مناسب آن، نه دخالت دولت، بلکه وجود قوانین کافی است و دولت نیز باید نگهبان قوانین باشد. یکی از دیگر از

---

۱. رالف دارندروف؛ با ژرف‌نگری در انقلاب اروپا؛ ترجمهٔ هوشنگ لاهوتی؛ انتشارات اطلاعات؛ تهران: ۱۳۷۰؛ ص. ۱۹۹

۲. جرمی شی یرمر؛ اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ صص. ۱۶۳-۱۶۲

۳. پیشین؛ ص. ۷۴ ۴. پیشین؛ ص. ۱۶۶

بحث‌های مهم پوپر، دیدگاه‌های اخلاقی اوست؛ وی در همه موارد، چه در زمینهٔ مداخلهٔ دولت و نقش حمایتگری آن و چه در کنترل دولت توسط شهروندان، بر معیارهای اخلاقی تأکید دارد.

این عام‌نگری اخلاقی پوپر با این مشکل روبه‌رو است که فقط «از جانب ادیان تأیید شده نه جای دیگر»[1]. به‌نظر من این مسأله با فلسفهٔ علم پوپر و بحث ابطال‌پذیری وی در تضاد است، زیرا مسائل دینی و اخلاقی ابطال‌پذیر نیستند، ولی پوپر از آن مانند اصول حقیقی بهره می‌برد.

بیخوخ پارخ بر این باور است که پوپر فیلسوف بزرگی است، اما تئوری سیاسی وی اساساً نابسنده است، زیرا وی هیچ تلاشی در فهم ماهیت ساختارهای سیاسی نمی‌کند، وی معرفت‌شناسی و فلسفهٔ سیاسی را به سطح تکنولوژی اجتماعی تنزل می‌دهد، او همچنین «جامعه بشری را اساساً مثل ماشین، دولت آن مثل مهندسی و ادارهٔ کشور مثل رسیدگی به ماشین»[2] تصور می‌کند. این دیدگاه در مورد ماهیت جامعه و دولت غلط است.

به‌نظر من، تأکید پوپر بر گسترش کتاب و روحیهٔ کتابخوانی از نکات قوت نظریهٔ دموکراسی وی است، زیرا این امر در جامعه باعث افزایش آگاهی عمومی می‌گردد و دموکراسی فقط در سایهٔ این آگاهی قابل اجرا است. در صورت نبودن آموزش گسترده مردم، و وجود جهل و بیسوادی در میان آنها؛ احساسات و عواطف انسانی و دینی مردم به‌راحتی مورد سوءاستفاده رهبران قرار می‌گیرد. در این راستا دموکراسی وسیله‌ای در دست نُخبگان عوام فریب خواهد شد، و آنها می‌توانند مردم را به‌هر سویی که میل دارند هدایت کنند، این امر خطر بروز دیکتاتوری را ایجاد می‌کند، یعنی یک رهبر توانا، مردم عاطفی را در دست خود گرفته و یک نظام استبدادی تأسیس می‌نماید. البته با وجود این تأکید پوپر بر افزایش آگاهی و معرفت، وی به افزایش معرفت سیاسی توجه ننموده است. این امر در کشورهای غربی، با وجود معرفت

---

۱. اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۲۷

۲. بیخوخ پارخ؛ متفکرین سیاسی معاصر؛ صص. ۲۲۱ - ۲۱۹

علمی بالا، مردم را به‌طرف بی‌تفاوتی سیاسی سوق داده است. این مسأله نیز می‌تواند مانند خطری دموکراسی را تهدید نماید.

در نهایت این‌چنین به‌نظر می‌رسد که مدل دموکراسی پوپر با داشتن نقاط مثبتی همچون تأکید بر دموکراسی، به معنی قضاوت و داوری مردم و اینکه دموکراسی وسیله‌ای برای رسیدن به آزادی و رفاه اجتماعی است و باید در چارچوب قوانین و معیارهای اخلاقی باشد و همچنین هدف قرار دادن انسان به عنوان موجودی عقلانی نقاد؛ در اجرا دچار مشکل می‌گردد. و الگوهای عملی وی یعنی آمریکا و انگلیس، خود در رعایت این اصول ناکارآمد هستند. پوپر ایدئولوژی را رد می‌کند اما با این وصف خواهان مداخله در جامعه است، این مسائل با نبودن یک ایدئولوژی خصوصاً پذیرش معنویات امکان‌پذیر نیست. زیرا مردم از خود خواهند پرسید ما به چه دلایلی باید اخلاقی باشیم؟ به‌نظر این ساده‌انگاری مسائل سیاسی و ندیدن پیچیدگی و مشکلات آن و همچنین نگاه به جامعه مانند نگاه به یک مجمع علمی، ریشه در خوشبینی بیش از اندازه پوپر دارد.

فصل دوم

مبانی فلسفی نظریه دم

مبانی فلسفی نظریهٔ دموکراسی پوپر

شکل‌گیری هر نظریهٔ سیاسی بر اساس یک‌سری اصول و بنیادهای فلسفی صورت می‌گیرد. برای درک واقعی هرگونه جستاری «باید دقیقاً به روندهای فکری آن پی‌برد. باید به آنچه پروفسور آبراهام کاپلان «منطق‌درونی» در پدیده‌ها می‌نامد، توجه دقیق نمود»[۱]. با توجه به این امر نظریهٔ دموکراسی کارل پوپر بر اساس منطق درونی، «نفی یا خصوصیات سلبی» شکل گرفته است. این قسمت مشتمل بر ردیات پوپر علیه اصول تاریخی‌انگاری (اصالت تاریخ)، موجبیت‌انگاری (دترمینیسم)، ذاتی‌گری (اصالت ماهیت)، مثالی‌گری (اصالت معنی یا ایده‌آلیسم)، و دیگر موارد وابسته به این اصول است. برای این منظور با توجه به سبک پوپر در کتابهای فقر تاریخ‌انگاری، و جامعهٔ باز و دشمنان آن، برخی از حمله‌های مهم وی علیه افلاطون، هگل و مارکس و همچنین حمله‌هایش علیه نتایج اندیشه‌های این اندیشمندان مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. تا در این گذر ریشه‌های فلسفی اندیشهٔ دموکراسی کارل پوپر آشکار گردد.

رد تاریخ‌انگاری

نوک پیکان حمله‌های پوپر همواره به‌سوی تاریخ‌انگاری بوده است، زیرا وی منشأ تمام ایدئولوژیهای تمامیت‌خواه را در آن می‌بیند.

---

۱. توماس اسپرینگر؛ فهم نظریه‌های سیاسی؛ ترجمه فرهنگ رجایی؛ چاپ دوم؛ انتشارات آگاه؛ تهران: ۱۳۵۶؛ ص. ۳۳

«تاریخ‌انگاری به‌طور کلی مردود است. تاریخ‌انگار به تاریخ به چشم رودخانه‌ای نظر می‌کند که از سرچشمه‌ای سرازیر می‌شود و در مسیری در حرکت است و چنین می‌پندارد که می‌توان خط سیر آتی آن را مشخص سازد. او خود را بسیار هوشمند به‌شمار می‌آورد، زیرا قادر به پیش‌بینی آینده است. اما این رهیافت به لحاظ اخلاقی کاملا غلط است... ما یقیناً می‌توانیم از گذشته درس بگیریم، اما هرگز نمی‌توانیم گذشته را به‌منظور پیش‌بینی آینده فرافکنی کنیم»[1].

پوپر در کتابهای «فقر تاریخ‌انگاری» و «جامعهٔ باز و دشمنان آن» به جنگ اندیشه‌های تاریخ‌انگاری می‌رود، در فقر تاریخ‌انگاری می‌نویسد: «موضوع اصلی این کتاب، اعتقاد به اینکه سرنوشت تاریخی خرافهٔ محض است و اینکه پیشگویی تاریخ بشری با روش علمی یا هر روش استدلالی دیگر غیرممکن است[2]». وی ریشهٔ اندیشهٔ تاریخ‌انگاری را خیلی قدیمی دانسته و می‌گوید:

«تاریخ‌انگاری نهضتی بسیار کهنه است. قدیمی‌ترین اشکال آن همچون آموزه‌های دورهٔ زندگی کشورها و نژادها، عملاً مقدم بر این نظر ابتدایی هدفداری است که در پس فرامین ظاهراً کور سرنوشت هدفهای نهفته است. با آنکه این غیب‌شناسی هدفهای نهفته از راه علمی تفکر بسیار دور است، حتی بر روی جدیدترین نظریه‌های تاریخ‌انگاری آثاری مشهود گذاشته است. هر گزارش و شرحی از تاریخ‌انگاری بیان‌کنندهٔ احساس رانده شدن در آینده است با نیروهایی که در برابر آنها مقاومت بی‌حاصل است[3]».

وی تاریخ‌انگاری را به اسطورهٔ سرنوشت (که ریشه در ادیان و مشرق زمین دارد) و به اندیشهٔ فلاسفه قدیم از جمله افلاطون نسبت می‌دهد؛ و اعلام می‌کند که تصمیم به نابودی این اندیشه دارد، «موضع من نسبت به اصالت تاریخ موضعی صریحاً خصمانه است و بر شالودهٔ این باور راسخ قرار دارد که اصالت تاریخ بیهوده و عبث و حتی بدتر از آن است... تصمیم دارم آنچه را به عقیدهٔ من در فلسفهٔ او (افلاطون) زیانمند است، نابود کنم»[4].

---

۱. کارل پوپر؛ درس این قرن؛ ص. ۸۴

۲. فقر تاریخیگری؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ انتشارات خوارزمی؛ تهران: ۱۳۵۰؛ ص. ۹

۳. پیشین؛ ص. ۱۸۹

۴. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۶۷

تاریخ‌انگاری یا اصالت تاریخ در نزد پوپر به‌معنای نظریه‌ای است، که «تاریخ دارای جهتی ذاتی است و از ما جز این ساخته نیست که با آن سازگار شویم»[1]. اصحاب علوم اجتماعی یا فیلسوفان قائل به این نظریه که «فرد را مُهره یا آلتی بی‌مقدار در رشد و تحول کلی بشر می‌بینند و درمی‌یابد که بازیگران به‌راستی پُر اهمیت در صحنهٔ تاریخ یا ملّت‌های بزرگ و رهبران بزرگ آنها هستند یا شاید طبقات بزرگ یا اندیشه‌های بزرگ[2]» با این وصف، مسئولیت انسان در قبال مسائل تاریخی و سیاسی انکار می‌شود. قائل به اصالت تاریخ خواهد کوشید که «به قوانین حاکم بر رشد و تحول تاریخی پی‌ببرد... تحولات آینده را پیش‌بینی کند. آنگاه ممکن است سیاست را بر شالوده‌ای استوار بنهد و به ما اندرزهای عملی بدهد[3]». وصف دیگر پوپر از تاریخ‌انگاری «آن طرز تلقی از علوم اجتماعی است که در آن پیشگویی هدف اصلی به‌شمار می‌رود و فرض این است که با اکتشاف آهنگ‌ها یا الگوها یا قواعد یا تمایلات که زمینهٔ تحول و تکامل تاریخ است. چنین پیشگویی امکان‌پذیر است[4]». پوپر این اوصاف تاریخ‌انگاری را یعنی «هر اندیشه بنا به وجود عِلّی (علت و معلولی) محصول تاریخ است[5]» به‌کلّی غیر علمی می‌داند و آن را به مسئلهٔ غیبگویی و تبیین سرنوشت و ما بعدالطبیعه نسبت می‌دهد[6].

«تاریخ معنایی ندارد»[7]. تاریخ به‌عکس نظر تاریخ‌انگاران دارای هدف و غایتی نیست. «تاریخ بشر وجود ندارد. آنچه هست تاریخ‌های جنبه‌های گوناگون زندگی انسان به تعداد نامحدود و نامعین است. یکی از اینها تاریخ قدرت سیاسی است که به سطح تاریخ جهان ارتقاء داده می‌شود[8]». این تاریخ توهین به بشر است. «تاریخ قدرتمداری سیاسی چیزی نیست مگر تاریخ جنایات بین‌المللی و کشتارهای بین‌المللی[9]». در تاریخ مانند علوم طبیعی که برمبنای ابطال‌پذیری گزاره‌های آن بررسی می‌شود؛ روش «وحدت‌بخش موجود نیست[10]». البته با محدود کردن تاریخ به موضوعات خاص

---

۱. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۵۸
۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۲۹
۳. پیشین؛ ص. ۲۹
۴. فقر تاریخیگری؛ ص. ۱۷
۵. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۱۰۳
۶. در مورد اختلال مسائل علمی و غیرعلمی نزد پوپر در فصل آینده بحث خواهد شد.
۷. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۱۲۵
۸. پیشین؛ ص. ۱۱۲۶
۹. پیشین؛ ص. ۱۱۲۶
۱۰. پیشین؛ ص. ۱۱۱۹

مانند تاریخ هنر، تاریخ قدرتهای سیاسی... می‌توان به بعضی قوانین در حدّ محدود دست یافت. این قوانین را می‌توان "شبه‌نظریه" دانست که چنین نظریه‌های آزمون‌ناپذیر، اما می‌توان آنها را «تعبیرهای کلی» نام داد[۱]. «هیچ تعبیر تاریخی قطعی و نهایی نیست و هر نسل حق دارد از خود تعبیرهای جدید بیاورد»[۲]. پوپر داوری تاریخی و آینده‌پرستی در تاریخ را نیز قبول ندارد:

«فرقی نیست بین کسانی که می‌گویند خدا و داوری او در تاریخ متجلی می‌شود و آنکه... ملاک نهایی حقانیت اعمال ما، موفقیتی است که در دنیا کسب می‌کنیم. ماحصل این عقیده... نظریهٔ تاریخ باید قضاوت کند و هر که در آینده زور داشته باشد حق با اوست... همان چیزی است که... فورتوریسم یا آینده‌پرستی اخلاقی خوانده می‌شود»[۳].

تاریخ معنایی ندارد ولی می‌توانیم به آن معنا بدهیم این «ماییم که قصد و غایت و معنا را وارد طبیعت و تاریخ می‌کنیم، آدمیان برابر نیستند، اما می‌توانیم تصمیم بگیریم که در راه تأمین حقوق برابر وارد مبارزه شویم»[۴]. تاریخ‌انگاران انسان را بی‌مسئولیت و اسیر تاریخ می‌داند. اما ما باید سرنوشت خویش را بسازیم[۵].

فلسفهٔ تاریخ از نظر تاریخ‌انگاران نظریه‌ای است «که می‌گوید تاریخ بنابر نقشه‌ای سیر می‌کند، خواه یزدان‌انگارانه و خواه ضدّ یزدان‌انگارانه»[۶]. اما فلسفهٔ تاریخ از نظر پوپر حول سه مسألهٔ عمده تمرکز یافته است:

۱. آیا تاریخ بنابر نقشه‌ای است، اگر چنین است، آن نقشه چیست؟

۲. فایدهٔ تاریخ چیست؟

۳. چگونه می‌توانیم تاریخ بنویسیم، یا روش تاریخی چیست[۷]؟

پوپر به این پُرسش‌ها جوابهای کثرت‌انگارانه می‌دهد، در پاسخ به پُرسش اول، ضمن ردّ اصالت تاریخ، به تعدد تاریخ‌ها مانند تاریخ هنر، تاریخ ادبیات، تاریخ قدرتهای سیاسی،... عقیده دارد. در پاسخ پُرسش دوم، با توجه به رهیافت کثرت

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۱۱۲۱ - ۱۱۲۰
۲. پیشین؛ ص. ۱۱۲۴
۳. پیشین؛ ص. ۱۱۲۸
۴. پیشین؛ ص. ۱۱۳۸
۵. پیشین؛ ص. ۱۱۴۰
۶. کارل پوپر؛ اسطورهٔ چارچوب؛ ترجمهٔ علی پایا؛ انتشارات طرح نو؛ تهران: ۱۳۷۹؛ ص. ۲۵۸
۷. پیشین؛ ص. ۲۸۵

گرایانه، می‌گوید تاریخ می‌تواند به خودی خود جالب توجه باشد. اما جالب توجه بودن آن به‌خاطر حلّ مسائل تاریخی است، مثل حلّ مسأله‌ای در مورد، علّت وقوع دو جنگ جهانی؟ و نهایتاً درک جهان؛ واژه شناخت و درک کردن ما را به پُرسش سوم رهنمون می‌کند. پوپر بین روش فهم تاریخی و علوم طبیعی شباهت‌های زیادی می‌بیند. وی علوم‌زدگی مورد نظر «هایک» یعنی تقلید کورکورانه دانشمندان علوم اجتماعی از روشهای علوم طبیعی را قبول دارد؛ و این علم‌زدگی را تقلید غلط از روشهای علوم طبیعی می‌داند نه اهتمام در جهت الگوبرداری از روشهای واقعی علوم طبیعی؛ این روش واقعی یک روش خودپیش‌برنده است که از مسأله شروع و به مسأله ختم می‌شود[1]، یعنی برای مسألهٔ مورد نظر یک راه‌حلّ حدسی بیان می‌شود بعد آن راه‌حلّ مورد نقد و آزمایش قرار می‌گیرد و در این حین مسألهٔ تازه ظاهر می‌گردد؛ این فرایند ادامه می‌یابد تا مسائل مهم تاریخی فهمیده شود. «هدف عمدهٔ هر فهم تاریخی (فهم یعنی فعالیت حلّ مسأله از طریق حدس و ابطال و در نهایت تفسیر و اعلام یک نظریه در جهان عینی یا جهان سه) نوسازی فرضیه‌ای یک وضع، مسألهٔ تاریخی است»[2].

وجوه مشترک فراوانی بین روش بالفعل علم و روش بالفعل تاریخی برای فهم تاریخی وجود دارد، برای حل مسأله تاریخی؛ «آنچه می‌باید انجام دهیم عبارت است از بازسازی وضع و حال و شرایط حاکم بر مسأله»[3] است. پوپر در جامعهٔ باز و دشمنان آن نیز بر تحلیل شرایط و موقعیت تأکید دارد. «تلاش مورخ برای تحلیل و توصیف شرایط و موقعیت چیزی نیست جز حدس و نظریهٔ تاریخی او»[4]؛ تحلیل موقعیت و شرایط «دربرگیرندهٔ برخی چیزهای فیزیکی و برخی خاصه‌ها و حالات آن و پاره‌ای نهادهای اجتماعی و بعضی از خاصه‌ها و حالات آنها و برخی اهداف و برخی عناصر معرفت است»[5]. بنابر این اصل، تنها قانون جان بخش در علوم اجتماعی، «اصل عمل متناسب با موقعیت و شرایط که به‌وضوح تقریباً یک اصل خالی از محتوا است... هرگاه

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ صص. ۲۷۶ - ۲۶۴

۲. کارل پوپر؛ شناخت عینی، برداشت تکاملی؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ نشر اندیشه‌های عصر نو؛ تهران: ۱۳۷۴؛ ص. ۱۹۲

۳. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۲۸۶ ۴. پیشین؛ ص. ۲۸۷ ۵. پیشین؛ ص. ۳۱۷

مایل باشیم تاریخ را تبیین یا فهم کنیم، می‌باید به آن به مثابه تاریخ مسائل مربوط به موقعیت‌ها و شرایط نظر کنیم[1]» می‌باشد. این معرفت به‌نظر پوپر، مشتمل بر مصنوعات برون کالبدی (خارج از ذهن) یا نهادهاست. این خاصیت برون کالبدی نقادی عقلانی را امکان‌پذیر می‌سازد. «این معرفت بدون فاعل شناسایی است... معرفت انسانی می‌تواند بیرون از اندام انسانها رشد کند»[2]. پس تاریخ کثرت‌گرا است و با انسانها سروکار دارد.

از دید تاریخ‌انگاران «وظیفهٔ علوم اجتماعی پیشگویی سیرها و پیشرفت‌های تاریخی است، به اعتقاد من (پوپر) قابل اثبات نیست... باید میان آنچه من به نام "پیشگویی علمی" از یک‌سو و غیبگویی بدون شرط تاریخی، از سوی دیگر می‌نامم تمایز قائل شویم»[3]، تاریخ‌انگاران قائل به این تمایز نیستند، آنها غیبگویی‌های تاریخی خود را از شرایط علمی استنتاج نمی‌کنند. این غیبگویی‌ها منجر به برنامه ریزی‌های کلی می‌گردد که غلط است؛ زیرا «همهٔ نتایج کارهای ما نتایجی نیست که آنها را از پیش در نظر گرفته و به‌قصد حصول آنها به عمل برخاسته باشیم»[4]. پوپر از این نتیجه می‌گیرد که نظریهٔ توطئهٔ اجتماعی نیز یکی از دستاوردهای تاریخ‌انگاران است. وی به نقل از مارکس می‌گوید:

> «که ما همه در دام نظام اجتماعی گرفتاریم. سرمایه‌دار یک توطئه‌گر شیطان‌صفت نیست، بلکه شخصی است که بنابر ضرورت اوضاع و احوال مجبور از عمل کردن به صورتی است که عمل می‌کند»[5].

در نتیجه پوپر می‌گوید: «تمام تاریخ به عقیدهٔ من تاریخ موقعیت‌های مسائل است»[6]. با تحلیل این شرایط و موقعیت‌ها می‌توان مسائل تاریخی را حلّ نمود و از خلط تاریخ‌انگاران که میل و تجربه‌های ذهنی را پایهٔ پیش‌بینی قرار داده‌اند دوری گزید. پوپر انگیخته (فعل) را مقدم بر انگیزه (نیّت یا میل) می‌داند و با انگیزه و میل درونی افراد

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۳۳۲ ۲. پیشین؛ صص. ۲۹۲ - ۲۹۱ ۳. حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۲۱
۴. پیشین؛ ص. ۴۲۵ ۵. پیشین؛ ص. ۴۲۶
۶. کارل پوپر؛ جستجوی همچنان باقی؛ ترجمهٔ سیامک عاقلی؛ نشر گفتار؛ تهران: ۱۳۸۰؛ ص. ۲۶۵

کاری ندارد. وی با دوری از میل می‌خواهد از اصالت روانشناسی دور شود[۱]. پوپر اصالت روانشناسی را در جامعه رد می‌کند. این مطالب در قسمت‌های بعد مورد بحث قرار خواهد گرفت.

این شیوهٔ برخورد پوپر با تاریخ‌انگاری وی را به این سمت هدایت می‌نماید که در مدل دموکراسی مورد نظر خویش به هیچ برنامهٔ کلی برای هدایت جامعه اعتقاد نداشته باشد و کلیهٔ برنامه‌ها و سیاست‌ها را مانند حدسی قابل ابطال ببیند که با بررسی موقعیت‌ها و شرایط موجود، این طرح‌ها قابل تغییر هستند. به عقیدهٔ پوپر «جامعه پیوسته در حال تغییر و تکامل است. این تکامل، به‌صورت عمد تکراری نیست[۲]» در نتیجه ما قادر به پیش‌بینی کلیهٔ نتایج کارها و برنامه‌های خود نیستیم.

حمله‌های پوپر علیه تاریخ‌انگاران

بعد از بحثی در مورد تاریخ‌انگاری و مطرح نمودن نظر پوپر در مورد تاریخ در اینجا به اعتراضات وی علیه اصحاب مذهب اصالت تاریخ می‌پردازیم. همان‌طور که در قسمت قبل اشاره شد، پوپر ریشهٔ اصالت تاریخ را در اسطورهٔ سرنوشت و یک نهضت خیلی قدیمی می‌دید، امّا حمله‌های وی بیشتر متوجهٔ اندیشمندان یونان یعنی هراکلیتوس افلاطون، و تا حدودی ارسطو است، البته این حمله‌ها به اخلاف آنها یعنی هگل و مارکس نیز می‌رسد.

بنابر حدس پوپر، اولین فرد یونانی که اصالت تاریخ را آورد «هزیود»[۳] بود. البته وی نیز احتمالاً تحت تأثیر اندیشه‌های شرقی بوده است. بعد از هزیود، «مهمترین تأثیر را هراکلیتوس در او (افلاطون) گذاشته است»[۴]. هراکلیتوس بعد از هزیود اندیشهٔ اصالت تاریخ را پرورش داده. وی برخلاف دیگر متفکران یونان، جهان را در حال تغییر و تحول می‌دانست، به عقیدهٔ پوپر این کشف هراکلیتوس «در نتیجهٔ تجربه‌های سهمگین

---

۱. رضا داوری؛ سیر انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ انتشارات دانش و اندیشهٔ معاصر؛ تهران: ۱۳۷۹؛ صص. ۴۷ - ۴۴

۲. حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۲۳

۳. *Hesiod* قرن هشتم پیش از میلاد؛ شاعر یونانی؛ سرایندهٔ منظومهٔ *Thegonia* که در آفرینش جهان و زایش و نژاد و خدایان توصیف شده است (پاورقی، جامعهٔ باز و دشمنان آن، ص. ۳۳).

۴. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۳۴

شخصی که معلول آشفتگی‌های اجتماعی و سیاسی آن روزگار بود در ذهن او نقش بست»[۱]. هراکلیتوس از اشراف بود و چون در عصر تحول حکومت اشرافی به دموکراسی می‌زیست، از تحول دموکراسی بیزار گردید. در فلسفهٔ هراکلیت «یکی از ویژگی‌های ناپسند اصالت تاریخ نمایان است و آن مبالغه در تأکید بر گردش است، آمیخته با اعتقاد مکمل آن به قانون گریزناپذیر و حتی دگرگون‌نشدنی سرنوشت[۲]». در پشت این نظریهٔ هراکلیت «عنصری از عرفان (درک شهودی) نیز با تصور سختی و سنگدلی سرنوشت در اصالت تاریخ درآمیخته است[۳]». این امر ضد عقل‌انگاری است و «مبیّن احساس بی‌هدفی و تسلیم در برابر شرایط است، احساسی که به‌نظر می‌آید نمونهٔ واکنش در مقابل اضمحلال صورت قدیمی قبیله‌ای در حیات اجتماعی باشد. ظاهراً تصادفی نیست که هگل،... (تحت تأثیر هراکلیتوس) یکی از سخنگویان واکنش در برابر انقلاب کبیر فرانسه بود»[۴].

پوپر می‌گوید که افلاطون تحت تأثیر فلسفهٔ اصالت تاریخ هراکلیتوس بود؛ او نیز مانند هراکلیتوس تبار پادشاهی داشت و از بی‌ثباتی سیاسی سخت در رنج بود. نقطهٔ بنیادی فلسفهٔ افلاطون و هراکلیتوس این است که هر تغییر اجتماعی به‌معنای فساد و زوال است[۵]. در اینجا به‌نظر می‌آید پوپر، افلاطون و هراکلیتوس را با توجه به خصوصیات ذهنی و تباری آنها مورد نقد قرار می‌دهد. سابقهٔ جد پدری افلاطون به «گودروس[۶] آخرین پادشاه قبیله‌ای آتیکا[۷] می‌رسد، افلاطون به خاندان مادرش مباهات می‌کرد که... منسوب به خانوادهٔ سولون[۸] قانونگذار آتن بود[۹]». با این سابقهٔ خانوادگی، افلاطون به مسائل سیاسی و اجتماعی عمیقاً علاقه داشت.

به‌زعم پوپر، افلاطون برخلاف هراکلیتوس معتقد بود که «قانون سرنوشت تاریخی یا قانون انحطاط را می‌توان به‌یاری ارادهٔ اخلاقی آدمی، که متکی به عقل انسان باشد، شکست[۱۰]». و افلاطون در نظر دارد برای جلوگیری از زوال و تغییر دولتی زوال‌ناپذیر و

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۳۵ ۲. پیشین؛ ص. ۳۷ ۳. پیشین؛ ص. ۴۰

۴. پیشین؛ ص. ۴۳ ۵. پیشین؛ صص. ۴۶ - ۴۵

6. *Godrus* 7. *Attica* 8. *Solon*

۹. پیشین؛ ص. ۴۶ ۱۰. پیشین؛ ص. ۴۸

دگرگون‌نشدنی یعنی دولتی کاملا متوقف، دولتی مثالی یا آرمانی[1] خلق نماید. «چیزهای کامل و لایتغیر که معمولا به نظریهٔ صور یا مُثُل نامیده می‌شود و آموزهٔ محوری فلسفه»[2] افلاطون است (خانواده افلاطون نسبت خود را به خدایی موسوم به "پوزیدون"[3] می‌رساند، این خدایان بی‌مرگ و جاویدان و کامل هستند، این تجسم فضیلت است، پس ریشهٔ اندیشه افلاطون در اسطوره‌های یونانی است)[4]. افلاطون برخلاف هراکلیتوس می‌خواهد با تکیه بر «مهندسی اجتماعی ناکجاآباد» جلوی تغییر را بگیرد و جامعهٔ آرمانی خود را طراحی نماید، یعنی افلاطون برای رسیدن به دولت مثالی خویش خواستار تغییر کلی وضع موجود با گرایش انقلابی است پوپر با این مهندسی اجتماعی ناکجاآباد مخالف است و به‌جای آن «مهندسی اجتماعی جزء به جزء یا تدریجی» را پیشنهاد می‌کند[5]، که در واقع رد اندیشهٔ انقلابی برای تغییر و تحول بنیادین جامعه است؛ در این‌خصوص در مبحث حمله‌های پوپر به مارکس بیشتر بحث خواهم کرد.

پوپر در ابتدای بخش یکم کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن، تحت عنوان افسون افلاطون، وی را مخالف جامعه باز و دموکراسی معرفی می‌کند، و به نقل از افلاطون می‌نویسد:

> «بزرگترین اصل این است که هیچ‌کس، چه مرد و چه زن، بدون رهبر نباشد. یا ذهن کسی بدین خو نگیرد که، خواه به انگیزهٔ حمیّت و غیرت و خواه از سرخوشی و بازی، بگذارد شخصی به‌کاری به ابتکار خود دست بزند. بلکه در جنگ و در صلح مکلف است چشم به رهبر خود داشته باشد و با وفاداری از وی پیروی کند. و حتی در کوچکترین امور نیز تحت رهبری او باشد. فی‌المثل، تنها به شرطی باید برخیزد یا بجنبد یا شستشو کند یا غذا بخورد که به او گفته شده باشد که چنین کند. در یک کلمه، باید عادت طولانی، نفس خویش را چنین آموزش دهد که هرگز در خواب هم نبیند که مستقل عمل کند و از بیخ و بُن از انجام چنین چیزی ناتوان شود».

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۴۹ ۲. پیشین؛ ص. ۵۰

3. *Poseidon*

۴. پیشین؛ ص. ۵۲ ۵. کارل پوپر؛ پیشین؛ صص. ۵۸ - ۵۷

پوپر این گفتهٔ افلاطون را در مقابل جمله‌ای از پریکلس که می‌گوید: «گرچه تنها عده‌ای اندک ممکن است مُبدع سیاستی باشند. ما همه می‌توانیم دربارهٔ آن داوری کنیم». به عنوان موافق جامعه باز قرار می‌دهد و افلاطون را به عنوان مدافع جامعهٔ بسته و توتالیتر معرفی می‌کند:

«افلاطون اصرار دارد که خوشبختی تنها از راه عدالت دستیاب می‌شود، یعنی به این وسیله که هرکس مقام خود را حفظ کند یا بر جای خویش بماند. فرمانروا باید خوشبختی را در فرمانروایی بیابد، جنگاور در جنگیدن و، می‌توان نتیجه گرفت، برده در بردگی کردن. سوای این، افلاطون غالباً می‌گوید که هدفش خوشبختی افراد و نه خوشبختی هیچ یک از طبقات خاص در کشور، بلکه فقط خوشبختی جمع یا کلّ است... دارای خصلت توتالیتر است. یکی از مدعیان اصل در «جمهوری» همین است که فقط این قسم عدالت می‌تواند به خوشبختی منجر شود... مذهب افلاطونی همان توتالیتاریسم است»[۱].

به عقیدهٔ پوپر تنها نکته خلاف این تعبیر وی در زمینهٔ نفرت افلاطون از حکومت جابرانه است، که البته این هم تبلیغات محض است و مانند ادعا و عشق توتالیترها به آزادی راستین است.

پوپر معتقد است که افلاطون متوجهٔ انقلاب اجتماعی (یعنی آغاز حرکت از جامعهٔ بسته به جامعه باز) زمان خود شده بود و به این دلیل قصد متوقف ساختن تغییر و بازگشت به قبیله‌پرستی را داشت[۲]. به این دلیل پوپر خود افلاطون را نیز در زیر این "فشار تمدن" می‌بیند که قصد بازگشت به قدیم را دارد[۳]. پوپر حتی ظهور فلسفه را به این مسأله نسبت می‌دهد: «حتی ظهور فلسفه به‌نظر من قابل تعبیر به واکنشی است در برابر فروریختن جامعهٔ بسته و اعتقادات جادویی آن جامعه. کوششی برای نشانیدن ایمان عقل به‌جای ایمان جادویی»[۴]. «سقراط یکی از سلسله جُنبانان اصلی جامعهٔ باز بود»[۵]، ولی شاگرد پُر استعدادش افلاطون به‌وی خیانت کرد؛ «استفادهٔ افلاطون از سقراط به عنوان سخنگوی اصلی در "جمهوری" کامیاب‌ترین کوشش وی برای همدست کردن او

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۳۷۴ - ۳۷۳
۲. پیشین؛ ص. ۳۷۶
۳. پیشین؛ ص. ۳۸۴
۴. پیشین؛ ص. ۴۰۱
۵. پیشین، ص. ۴۰۶

با خود بوده است»[۱]. به‌نظر پوپر نوعی تعارض درونی در افلاطون دیده می‌شود. «بزرگترین تعارض (درونی) افلاطون ناشی از تأثیر عمیقی است که سقراط با سرمشقی که داده در او گذاشته است؛ اما تمایلاتش به‌جانب اُلیگارشی بر این تأثیر چیره می‌گردد»[۲].

در مورد شهرت و موفقیت و همچنین تأثیر زیاد افلاطون در نسل‌های بعد از خودش پوپر می‌گوید ریشهٔ این امر در استفادهٔ وی از عواطف است وی با استناد به «ویلفر دوپارتو» جامعه‌شناس ایتالیایی می‌نویسد:

«باید از عواطف سود جست نه اینکه نیروی خود را درکوشش بی‌فایده برای نابودکردنش به هدر داد. افلاطون به‌جای آنکه با عقل دشمنی نشان دهد، عاقلان و روشنفکران را با نبوغ خود فریفت و مقهور کرد... افلاطون به طور ناخودآگاه پیشگام و راهگشای آن جماعت کثیر از تبلیغ‌گرانی شد که فن تشبث به عواطف اخلاقی بشردوستانه را ایجاد کردند تا به مقاصد خلاف اخلاق و ضد بشردوستانه برسند و غالباً با حسن نیت دست به این‌کار زدند»[۳]

پوپر کلّ برنامه‌های سیاسی افلاطون را مورد حمله قرار داده و آنها را برنامهٔ توتالیتر می‌داند. این برنامه «به هیچ‌رو بر توتالیتاریسم برتری اخلاقی ندارد بلکه در اساس و بنیاد با آن یکی است»[۴]. به ادعای پوپر، منظور افلاطون از عدالت یا عادلانه بودن، به‌معنای «آنچه به منفعت و مصلحت بهترین دولت است»[۵]، می‌باشد. افلاطون به عدالت بشردوستانه یعنی، پیروی از اصل مساوات = پیروی از اصالت فرد، و پیروی از این اصل که تکلیف دولت باید حفظ آزادی شهروندان باشد، معتقد نیست و به‌عکس به امتیازات طبیعی، اصالت کل یا جمع، و وظیفهٔ فرد باید تقویت و تحکیم دولت باشد، تکیه دارد[۶]. به این دلیل وی «اصالت فرد= خودخواهی» و «اصالت جمع = دیگرخواهی» در نظر می‌گیرد، که این درست نیست، زیرا امروزه خلاف آن یعنی اصالت فرد توأم با دیگرخواهی شالوده تمدن غرب است[۷].

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۴۱۱
۲. پیشین، ص. ۴۱۳
۳. پیشین؛ ص. ۴۱۶
۴. پیشین؛ ص. ۲۵۷
۵. پیشین؛ ص. ۲۶۰
۶. پیشین؛ صص. ۲۶۷ - ۲۶۶
۷. پیشین؛ صص. ۲۷۷ - ۲۷۴

افلاطون با طرح پُرسش: «چه کسی باید حکومت کند؟ یا ارادهٔ چه کسی باید از همه برتر باشد؟» بزرگترین آشفتگی فکری و خلطی پایدار در فلسفهٔ سیاسی بنا نهاد. زیرا پاسخ این پُرسش، ما را به‌طرف پاسخی همچون حکیم‌ترین فرد یا شاه فیلسوف سوق می‌دهد و منجر به «حاکمیت مهار نشده» خواهد شد؛ پس به‌جای این پُرسش افلاطون باید پُرسش را طور دیگر طرح نمود، یعنی: «چگونه ممکن است نهادهای سیاسی را به‌نحوی سازمان دهیم که بتوانیم از اینکه حکمرانان بد یا نالایق بیش از حد آسیب برسانند، جلوگیری کنیم»؟ پاسخ این پُرسش به‌عکس پُرسش افلاطون، ما را به‌سمت ایجاد نهادها هدایت می‌کند[1]. افلاطون خواستار حکومت فیلسوف می‌شود، به‌نظر پوپر «تقاضای افلاطون زائد و غیرضروری است، زیرا فلاسفه به‌هر حال مشغول حکومت کردند ــ البته درست است که نه به صورت رسمی، اما به همان شدت در واقع امر... جهان به‌وسیلهٔ اندیشه اداره می‌شود»[2]. مثلاً کسب قدرت توسط مارکس حدود سی‌وچهار سال پس از مرگش در هیأت لنین. در نتیجه به عقیدهٔ پوپر به‌جای شخص‌گرایی افلاطون باید نهادگرایی را جانشین نمود.

افلاطون، فیلسوف را کسانی که دوستدار حقیقت و راستی باشند معرفی می‌کند، ولی به‌نظر پوپر، خود افلاطون در هنگام اظهار این مطلب کاملاً راستگو نیست، چون افلاطون برای پادشاه (شاه فیلسوف) حق استفادهٔ کامل از دروغ و فریب را می‌خواهد؛ این دروغگویی برای سود جمعی و حفظ مصلحت شهر ضروری است[3]. پوپر شاه فیلسوف مورد نظر افلاطون را خود افلاطون می‌داند و کتاب جمهوری نیز سندی بر این قدرت‌طلبی و سلطه‌جویی افلاطون است[4].

پوپر، افلاطون را یکی از نخستین و متنفذترین جامعه‌شناسان می‌داند، که به تعالیم وی تقریباً توجهی نشده است، زیرا بخش اعظم جامعه‌شناسی خود را به رابطه با خواست‌های اخلاقی و سیاسی مطرح کرده، و همچنین بسیاری از اندیشه‌های وی به‌قدری مسلم فرض شده‌اند که بدون نقد و سنجش جذب گردیده‌اند و این امر نشانهٔ

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۳۰۵ - ۳۰۲؛ یاکتاب حدسها و ابطالها؛ ص. ۲۹۶

۲. اسطورهٔ چارچوب؛ صص. ۳۴۷ - ۳۴۶

۳. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۳۲۷

۴. پیشین؛ ص. ۳۴۸

نفوذ جامعه‌شناسی اوست. وی بر پایهٔ ایده‌آلیسم نظریه‌ای دربارهٔ جامعه بنا می‌کند[۱]. پوپر ادعا می‌کند که:

«عظمت افلاطون به عنوان جامعه‌شناس در نظرورزیهای کلی و انتزاعی او دربارهٔ قانون انحطاط اجتماعی (تغییر به‌طرف زوال به‌عکس پیشرفت‌گرایان قرن ۱۸) نیست، بلکه در غنا و جزئیات مشاهدات و در حدّت و تیزی شهود جامعه‌شناختی اوست. او چیزهایی می‌دید که قبلاً مورد توجه قرار نگرفته بود و تا پیش از عصر ماکسی دوباره به‌کشف آنها کامیاب نشده بود. از باب مثال، نظریهٔ اوراجع به‌سادگی جامعهٔ بشری در مراحل آغازین و پدرسالاری و قبیله‌ای، ... مثال دیگر، اصالت تاریخ جامعه‌شناختی و اقتصادی اوست و نیز تأکید وی بر زمینهٔ اقتصادی و سابقهٔ اقتصادی حیات سیاسی و رشد و تحول تاریخی نظریه‌ای که زیر عنوان "مادیت تاریخی" بعدها دوباره به‌وسیلهٔ مارکس زنده شد. مثال سوم، ... شرط هرگونه انقلاب، پراکندگی و تفرقه در طبقه حاکم است... به‌وسیلهٔ نظریه‌پردازان توتالیتاریسم، بویژه دوپارتو، از نو کشف شده است»[۲].

از زمان پروتاگوراس، تاکنون تفاوت میان محیط طبیعی و اجتماعی مورد پُرسش بوده است. در جامعهٔ بسته این تمایز دیده نمی‌شود ولی با فروریختن جامعهٔ بسته فرق میان «طبیعت» و «جامعه» ایجاد می‌شود و رشد می‌کند[۳]. پوپر عدم تمایز در جامعهٔ بسته را «اصالت وحدت خام یا ساده‌بینانه» می‌نامد، که در آن فرقی بین قوانین طبیعی و دستوری نیست. «در این مرحله نظم‌های طبیعی و دستوری هر دو تصمیمات ایزدان انسان‌گونه یا ارواح را تجلی می‌دهند»[۴]. در مقابل، «در ثنویت انتقادی یا اصالت عرف انتقادی» دستورها از انسان منشأ می‌گیرد نه از خدا؛ انسان در برابر قوانین و دستورها مسئولیت دارد[۵]؛ یعنی در جامعهٔ باز مسئولیت همه چیز با انسان است. پوپر برای فهم این مطالب می‌گوید:

«تصمیمات را هرگز نمی‌توان از امور واقع (یا خبر از امور واقع) استنتاج کرد، ولو اینکه اینگونه تصمیمات مربوط به امور واقع باشند. فی‌المثل، تصمیم به مخالفت با بردگی

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۷۲ - ۷۱
۲. پیشین؛ صص. ۷۶ - ۷۵
۳. پیشین؛ صص. ۱۰۲ - ۱۰۱
۴. پیشین؛ ص. ۱۰۵
۵. پیشین؛ ص. ۱۰۷

وابسته به این امر واقع نیست که جمیع آدمیان آزاد و برابر چشم به جهان می‌گشایند... به‌عکس حتی اگر آدمیان با زنجیر به دنیا می‌آمدند، بسیاری از ما ممکن بود خواستار برداشتن زنجیرها شویم. به عبارت دقیق‌تر، اگر یک امر واقع را تغییرپذیر بدانیم (مانند بیماری) امکان دارد مواضع مختلف نسبت به آن اختیار کنیم... تمام تصمیمات اخلاقی بدین‌گونه ربطی با بعضی امور واقع پیدا می‌کنند و ... باعث بسیاری تصمیمات مختلف شوند. این نشان می‌دهد که چنین تصمیمات هرگز نمی‌تواند از این امور واقع یا وصف آنها قابل استنتاج باشند».[1]

به‌نظر پوپر در تحول از اصالت خام به ثنویت انتقادی گامهای میانی وجود دارد که وضع افلاطون در این مواضع میانی قرار دارد. از جملهٔ این مواضع عبارتند از:

۱. اصالت طبیعت زیست‌شناختی، مثلاً برای توجیه نابرابریها از قوانین طبیعی استفاده می‌شود.

۲. اصالت تحقق اخلاقی یا قضایی، این روش قوانین موجود را حق می‌داند، خصلت محافظه‌کار و حتی مرجعیت‌طلب دارد، که نمایانگر نیست‌انگار اخلاقی یعنی شکاکیت شدید اخلاقی و اعتماد به انسان و امکانها و استعدادهای اوست.

۳. اصالت طبیعت روانی یا روحی، که هر دستوری را نمایانگر سرشت روانی یا روحانی آدمی و طبیعت جامعهٔ بشری می‌داند، این موضع به‌وسیلهٔ افلاطون صورتبندی شده است[2].

افلاطون طبیعت را معادل «نژاد» و «نفس» و «ماهیت» یا مُثُل می‌داند. در نظر او این امر سبب می‌شود که افلاطون بگوید: «طبیعت هر چیز اصل و منشأ آن» است.

بدین ترتیب وظیفهٔ هر علم «پژوهش در اصل (علّت‌ها) چیزهاست» مثلاً علم اجتماع یا علم سیاست یا تاریخ باید طبیعت راستین جامعهٔ بشری و دولت را بشناسد یعنی «باید در اصل جامعه و منشأ دولت تحقیق کنیم. بنابر این، تاریخ ذاتاً مورد مطالعه قرار نمی‌گیرد بلکه همچون روش علوم اجتماعی به‌کار می‌رود. این روش‌شناسی

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۸

۲. پیشین؛ صص. ۱۲۳ - ۱۱۷

اصالت تاریخی»[1] است. به‌نظر پوپر ریشهٔ این ذات‌انگاری و نظریهٔ مُثُل افلاطون «هم از حیث منشأ و هم از حیث محتوی، ارتباطی نزدیک با نظریهٔ فیثاغورث دارد، از آنکه ذات همهٔ چیزها عدد»[2] است. نظریهٔ فیثاغورث در نزد «دموکریتوس» به نظریهٔ اصالت ذره یا اتم‌انگاری بدل گشت و برای توضیح تغییر و حرکت مورد استفاده قرار گرفت. افلاطون نیز به صورت جزئی آن را پذیرفت، ولی وی «تغییر را نه‌تنها با اتم‌های تغییرناپذیر... توجیه می‌کرد، بلکه آن را از طریق صور دیگری که نه در معرض تغییر واقع می‌شوند و نه در معرض حرکت»[3] نیز به‌کار می‌برد. پس آموزهٔ ذاتی‌گری علاوه‌بر ریشهٔ سیاسی یعنی دشمنی افلاطون با هر گونه تغییر ریشه در آموزهٔ اتم‌انگاری فیثاغورث دارد. پوپر رابطهٔ اتم‌انگاری را با کل‌انگاری افلاطون توضیح نمی‌دهد.

پوپر اصالت ماهیت یا ذات‌انگاری را مورد حملهٔ سخت خود قرار می‌دهد؛ وی می‌گوید: «باید پانزده ساله بوده باشم... کوشیدم این اصل را نقش بر ضمیر خود سازم که هرگز دربارهٔ الفاظ و معنای آن بحث نکنم، چراکه چنین بحث‌های غلط‌انداز و کم‌اهمیت هستند»[4]. مسألهٔ ذات‌انگاری، مرا از دیگر فیلسوفان جدا می‌کند. پوپر در کتاب "فقر اصالت تاریخ" وارد بحث دربارهٔ کلیّات می‌شود و پیشنهاد می‌کند که اصطلاح «اصالت واقعیت» را به‌جای «اصالت ماهیت» به‌کار بریم. او از این فکر انتقاد می‌کند که روشهای علوم اجتماعی باید خصلت اصالت ماهوی داشته باشد. پوپر اصالت ماهیت را در روش‌شناسی مساوی این رهیافت‌ها می‌گیرد:

۱. جستجو برای یافتن خواصی که در بُن کاربرد اصطلاحات کل نهفته‌اند.

۲. طرح پُرسش‌هایی از «چیستی» و پاسخ گفتن به آنها.

۳. اشتغال‌خاطر به شناختن ماهیتی دگرگونی‌ناپذیر و پابرجا در طول همهٔ تغییرات[5]. او می‌افزاید: «فلسفه‌های معنا و فلسفه‌های زبان (تا آنجا که با الفاظ کار دارند، یعنی ذات‌انگاری) راه خطا می‌پیمایند. در زمینه‌های فکری و عقلانی تنها اموری که ارزش کوشش برایشان وجود دارد، عبارتند از: نظریه‌های صادق یا نزدیک به صدق»[6].

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۲۷

۲. حدسها و ابطالها؛ ص. ۹۳

۳. پیشین؛ ص. ۱۰۰

۴. جستجوی همچنان باقی؛ صص. ۷۹ - ۷۸

۵. اندیشهٔ سیاسی پوپر؛ ص. ۵۵

۶. جستجوی همچنان باقی؛ صص. ۸۶-۸۵

پوپر در کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن نیز به‌جای اصالت ماهیت افلاطون، اصل «اصالت تسمیه» *(Nominalism)* را پیشنهاد می‌دهد. در اصالت تسمیهٔ روش‌شناختی به‌جای پرداختن به معنا و ماهیت «هدف علم را توصیف چیزها و رویدادهای تجربه شدهٔ ما و تبیین این رویدادها می‌داند، یعنی توصیفشان به‌یاری قوانین کلی»[۱] این روش در علوم طبیعی مقبول است. پوپر می‌گوید، اصالت ماهیت افلاطون و ارسطو «فقط به این‌کار می‌آید که قولی مفصل را به‌جای قولی موجز بنشاند. در مقابل تعریف علمی مبتنی‌بر اصالت تسمیه (تعریف اسم) به هیچ‌رو حاوی معرفتی نیست... و تنها کاری که می‌کند... برچسب‌های اختصاری جدیدی است که به دلخواه انتخاب شده باشد»[۲]. این روش به سرخوردگی از عقل می‌انجامد. وی ادامه می‌دهد که: «اصالت ماهیت نه‌تنها لفاظی را تشویق کرد، بلکه به نومیدی و سرخوردگی از حُجت و استدلال، یعنی از عقل انجامید. طرز فکر مدرسی و عرفان و یأس از تعقل، همهٔ نتایج... مذهب اصالت ماهیت... و طغیان آشکار افلاطون در مقابل آزادی،» و شورش ارسطو در برابر عقل است[۳].

با وجود این مخالفت پوپر با ذات‌انگاری وی مجبور می‌شود برای فهم نظریه‌ها یا فهم واژه‌های نظریه؛ «تعریف ضمنی یا خفی» را بپذیرد تا به این طریق نحوهٔ به‌کارگیری اصطلاحات در متن نظریه معلوم شود. وی در این‌باره می‌گوید:

> ««بی‌آنکه قرار را از یاد برده باشم که دیگر هیچگاه دربارهٔ الفاظ بحث نکنم کاملا حاضرم اذعان نمایم (باکمی‌اکراه) که واژهٔ "معنا" ممکن است معناهایی داشته باشد که معنای نظریه یکسر وابستهٔ معنای واژه‌های به کار رفته در صورتبندی صریح آن باشد... اما آنچه نظریه‌ای را جالب توجه و با اهمیت و معنا می‌کند... چیز دیگری است... معنا یا اهمیت نظریه به این مفهوم مربوط می‌شود به وضع فراگیر و جامع آن هرچند البته معنای این وضع به‌نوبهٔ خود برمی‌گردد به نظریه‌ها، مسأله‌ها و موقعیت‌های گوناگون مسائلی که پدید آورندهٔ این وضع هستند»[۴].

---

۱. جامهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۶۵ ۲. پیشین؛ ص. ۶۶۵ ۳. پیشین؛ ص. ۶۷۴
۴. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۹۲

اصالت ماهیت افلاطون نزد ارسطو تغییر می‌نماید و بعدها توسط هگل و مارکس از نظر اعتقاد به اصالت تاریخ مؤثر واقع می‌شود. هگل از اصالت ماهیت ارسطو بهره‌برداریهایی را می‌نماید که عبارتند از:
۱. تنها اگر شخص یا دولتی تکامل پیدا کند، با شناسایی تاریخ یا سرگذشت آن می‌توان چیزی دربارهٔ «ماهیت نهفته و تکامل نیافته»ی آن دانست. این آموزه به کاربرد روش مبتنی‌بر اصالت تاریخ، یعنی شناخت ذوات یا ماهیات اجتماعی و تاریخی می‌انجامد و نتیجهٔ آن پرستش تاریخ و تبدیل آن به دیوان عدل جهانی است. ۲. تغییر آنچه را در ماهیت تکامل نیافته پنهان است، آشکار می‌سازد و تنها از این راه استعدادها شکوفا می‌شود. این آموزه به اندیشهٔ تقدیر تاریخی یا سرنوشت ذاتی گریزناپذیر که فکری اصالت تاریخی است، می‌انجامد. ۳. ماهیت برای اینکه واقعیت یا فعلیت پیدا کند، باید در جریان تغییر باز و شکوفا گردد. این آموزه به وسیلهٔ هگل این‌چنین می‌گردد که، «آنکه تنها لذاته موجود است... قوهٔ محض است و هنوز از افق وجود سر برنیاورده است... مثال فقط به‌وسیلهٔ فعالیت، فعلیت می‌یابد.» (یعنی ابراز وجود شخصی برای سر برآوردن) نهایت این روش در نزد هگل، فلسفهٔ غیبگویی بر اساس اصالت تاریخ است[1].

«فلسفهٔ هگل تولد دوبارهٔ قبیله‌پرستی است» که ریشه در «دولت پرستی افلاطون دارد»؛ وی همه چیز را در دولت (کل انگار) می‌بیند و بر «حُجیت اخلاقی مطلق دولت» پافشاری می‌نماید، سبک نگارش وی «بدون تردید رسوایی‌آور» است؛ وی «مخدوم فریدریش ویلهلم پادشاه پروس» و دشمن جامعهٔ باز بود، که با زبان «مغلق و گیج‌کننده‌اش» فلسفه را مورد سوءاستفاده قرار داد و در خدمت دولت درآورد[2].

روش دیالکتیک به عنوان ستون اول فلسفهٔ هگل، روشی غیرعلمی است؛ هگل می‌گوید: «همهٔ چیزها در ذات خویش متناقضند». وی تمام تناقضات را آزادانه به‌کار می‌گیرد. این «نه‌تنها به‌معنای پایان هرگونه علم بلکه به‌معنای خاتمهٔ هرگونه استدلال

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۶۵۵ - ۶۵۳

۲. پیشین؛ صص. ۶۹۲ - ۶۸۸

معقول است»[۱]. اصحاب دیالکتیک می‌گویند: که تناقض‌ها ثمربخش و یا مولّد پیشرفت است. این امر قابل پذیرفتن است لیکن پوپر می‌گوید:

«تنها زمانی درست است که ما بر آن تصمیم داشته باشیم که با تناقض‌ها نسازیم و هر نظریه راکه مشتمل بر تناقض‌ها است، تغییر دهیم و آن را به صورتی دیگر درآوریم؛ به عبارت دیگر، هیچ تناقض را نپذیریم: تنها به خاطر این تصمیم ما است که نقادی یعنی دست گذاشتن روی تناقض‌ها، ما را بر آن می‌دارد که نظریه‌هایمان را تغییر دهیم و در نتیجهٔ آن پیشرفت کنیم»[۲].

پوپر می‌افزاید، درست است که نقادی یعنی دست گذاشتن بر روی تناقض‌ها و امانت‌ها. تناقض‌های دیالکتیکی باعث پیشرفت نمی‌شوند. به صورتی دقیق‌تر نظریهٔ مثلث دیالکتیک (تز، آنتی‌تز، سنتز). هگل معتقد است، که بعضی از تکامل‌ها یا فرآیندهای تاریخی بنابر روش اصالت تاریخ صورت می‌گیرد، که غلط است. «بنابر این تنها نیرویی که پیشرفت دیالکتیک را سبب می‌شود، تصمیم ما بر نپذیرفتن، یا سازش کردن با تناقض میان تز و آنتی‌تز است. نیروی مرموزی در داخل این دو اندیشه و نیز تنش اسرارآمیزی میان آنها نیست که تکامل و پیشرفت را به‌راه اندازد»[۳]. از طرف دیگر دیالکتیک «هیچ ارتباط و تمایل خاصی به منطق ندارد»[۴]. زیرا در منطق از یک جفت مقدمهٔ متناقض یعنی تز و آنتی‌تز، هر نتیجه‌ای می‌توان به‌دست آورد. در نتیجه نظریه‌ای که هر اطلاعاتی به‌ما می‌دهد، نفی آن را نیز به آن می‌افزاید، «در واقع اصلاً هیچ اطلاعی به‌ما نداده است و بی‌حاصل است»[۵].

مشکل دیگر دیالکتیک مبهم بودن آن است. «این ابهام سبب آن است که به آسانی بتوانیم تفسیری دیالکتیکی بر هرگونه پیشرفت و تکامل تحمیل کنیم و آن را در مورد چیزهای کاملا متفاوت به‌کار بریم»[۶]. به این ترتیب باید در استعمال کلمهٔ دیالکتیک باید کاملا احتیاط نمود. بهتر است به‌جای آن «اصطلاح روشنتر آزمایش و خطا را به‌کار ببریم. تنها استثنا در جایی است که سوءفهمی ممکن نباشد و با پیدایش و تکامل

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۷۰۲
۲. حدسها و ابطالها؛ ص. ۳۹۴
۳. پیشین؛ ص. ۳۹۵
۴. پیشین؛ ص. ۴۰۱
۵. پیشین؛ ص. ۳۹۸
۶. پیشین؛ ص. ۴۰۲

نظریه‌هایی روبه‌رو باشیم که در امتداد خطوط مثلث دیالکتیک تکامل پیدا می‌کنند. آن‌هم از طریق تصمیم ما»[۱].

پوپر ریشهٔ ناسیونالیسم را در اندیشه‌های افلاطون و هگل می‌بیند؛ او می‌گوید هگل قبیله‌پرستی را مجدداً احیاء نمود، این احیاء در مقابل جامعهٔ باز و انقلاب فرانسه قرار دارد، «این آثار جملگی برای پیکار با جامعهٔ باز و اندیشه‌های نوین امپراتوری‌طلبی و جهان‌میهنی و تساوی‌خواهی به‌رشتهٔ تحریر درآمده است»[۲]. ملیت‌گرایی با وجود گرایشات «ذاتی ارتجاعی و غیرعقلانی در تاریخ کوتاهش تا پیش از هگل، مرامی انقلابی و آزادیخواه بود»[۳]. ناسیونالیسم در ارتش ناپلئون به اردوی آزادی آمد، اما هگل دوباره آن را به اردوگاه توتالیتاریسم (اردوگاه افلاطونیان) بازگردانید؛ در این بازگشت (ظهور ناسیونالیسم در آلمان) «فیخته» با نظریهٔ ناسیونالیسم بر پایهٔ زبان شرکت داشت:

««هگل نه‌تنها فصل جدیدی در تاریخ ناسیونالیسم گشود، بلکه نظریه‌ای جدید برای ناسیونالیسم فراهم ساخت. فیخته...، ناسیونالیسم را به جامهٔ نظریه‌ای بر پایهٔ زبان آراسته بود. هگل نظریهٔ تاریخ ملت را به‌صحنه آورد. به‌عقیدهٔ او ملّت با روحی که در تاریخ عمل می‌کند، وحدت می‌یابد و سبب اتحاد آن، وجود دشمنان مشترک و حس همسنگری و رفاقت در جنگ‌های گذشته است... پیداست که این نظریه چگونه با مذهب تاریخی اصالت ماهیت هگل مرتبط می‌شود. تاریخ هر ملّت همانا تاریخ ماهیّت یا "روح" آن است که بر "صحنهٔ تاریخ" ابراز وجود می‌کند»[۴].

پوپر به‌طور کل از ناسیونالیسم بیزار است. وی حتی اعلامیهٔ ۱۴ ماده‌ای ویلسون در مورد حق تعیین سرنوشت و همچنین فعالیت‌های «مازاریک»[۵]، که هر دو رزمندهٔ راه جامعهٔ باز بودند را ناشی از گرایشات ناسیونالیستی و نهضت ارتجاعی افلاطون و هگل می‌داند، که آنان را فریب داده است. وی در ردّ دولت تک‌ملّیتی موجود در شعارهای تاریخ‌انگاران می‌گوید:

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۴۰۳
۲. پیشین؛ ص. ۷۱۷
۳. پیشین؛ ص. ۷۲۰
۴. پیشین؛ ص. ۷۲۹
۵. *T. G. Masaryk* (۱۸۵۰-۱۹۳۷) فیلسوف و مبارزه و رئیس جمهور چکسلواکی در ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۵ که منجر به تجزیه اتریش ـ هنگری شد. (اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۳۴۳).

««اصل دولت تک‌ملیتی یا به عبارت دیگر، این درخواست سیاسی که خاک هر دولت با سرزمین موطن یک ملت منطبق باشد، برخلاف آنچه امروز به نظر بسیاری از مردم می‌رسد، به هیچ‌رو از امور بدیهی نیست... هیچ کدام از نظریاتی که اصحاب آن می‌گویند وحدت ملت از تبار مشترک یا زبان مشترک یا تاریخ مشترک مایه می‌گیرد، پذیرفتنی نیست و عملاً مصداق ندارد. اصل دولت تک ملیتی نه‌تنها قابل اعمال نیست، بلکه مفهوم آن از اصل هرگز روشن نبوده است و بس. رؤیایی است غیرعقلانی و ناکجاآبادی رُمانتیک رؤیای اهل اصالت طبیعت است و اصحاب اصالت جمع قبیله‌ای»[۱].

ستون دوم فلسفهٔ هگل بعد از دیالکتیک «فلسفهٔ اینهمانی» (واقعی = معقول، یعنی هر چه واقعی است معقول و خوب و نیکو، و به‌عکس)، آموزه‌ای بود برای توجیه نظام موجود یعنی نظام پادشاهی پروس؛ این فلسفه مشتی دوپهلوگویی بی‌شرمانه است که ریشه در «آموزهٔ هراکلیت، دایر بر وحدت متقابلان» دارد[۲]. به عقیدهٔ هگل «صورت معقول یگانگی اضداد است. صورت معقول چون بی‌هیچ واسطه‌ای با ضدش یگانه است، خود مطلقاً یکسان است»[۳]. پس معقول بعد از جمع شدن با ضدّ خویش، به وحدت و یگانگی می‌رسد. هگل برای معقول مراحلی در نظر می‌گیرد، «نخستین مرحلهٔ صورت معقول ذهنیت است... ماهیت حقیقت جهان... ذاتاً ذهن است... مرحلهٔ دوم صورت معقول عینیت است»[۴]. بدین‌ترتیب، حقیقت جمع ذهن و عین است، یعنی هرآنچه عینی و واقعی است عقلانی به حساب می‌آید. پوپر این نظر هگل را دفاع از وضع موجود، زمان هگل توسط وی به شمار آورده و رد می‌نماید.

پوپر، هگل را از طریق اسطورهٔ چارچوب نیز مورد حمله قرار می‌دهد؛ اسطورهٔ چارچوب عبارت است از: «بحث عقلانی یا مثمر ثمر تنها در صورتی امکان‌پذیر است که شرکت‌کنندگان در بحث یک چارچوب مشترک از مفروضات اساسی شریک باشند یا لااقل، به این شرط که برای ادامهٔ بحث بر سر چنین چارچوبی توافق کرده باشند»[۵]. به

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۷۲۰ و اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۳۴۴
۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۷۰۴ - ۷۰۳
۳. و.ت. استیس؛ فلسفهٔ هگل (ج. ۱)؛ ترجمهٔ حمید عنایت؛ چ. ششم؛ کتابهای جیبی؛ تهران: ۱۳۷۰؛ صص. ۳۱۴ - ۳۱۳
۴. پیشین؛ ص. ۳۸۵
۵. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۸۵

عقیدهٔ پوپر این اسطوره نادرست و شرّآفرین است و اگر مورد قبول انسانها قرار گیرد، وحدت بشری را متزلزل می‌سازد و منجر به جنگ و خشونت می‌گردد. علّت گرایش به این اسطوره به‌نظر پوپر عبارت است از:

۱. این اسطوره اغلب به‌منزلهٔ یک حقیقت بدیهی تلقی می‌شود.

۲. نوعی سرخوردگی ناشی از امیدواری بیش از حد به قدرت عقل، یعنی انتظار بیش از حد خوش‌بینانه داشتن نسبت به نتیجهٔ یک بحث.

۳. گرایش به نسبی‌انگاری تاریخی یا فرهنگی[1].

به‌جای این اسطوره به‌نظر پوپر باید گفت، که بحث میان چارچوبهایی مشترک ممکن است خوشایند باشد ولی مثمرثمر نیست؛ اما «بحث میان چارچوبهای که بسیار متفاوتند، می‌تواند به غایت مثمرثمر باشد، هر چند... به غایت دشوار،... و حتی نه چندان خوشایند»[2]. مثمرثمر به این معنا به میزان شکاف میان دیدگاه‌های بحث‌کنندگان بستگی دارد یعنی هرچه شکاف بیشتر باشد، بحث مثمرثمرتر می‌شود. وی در این‌باره معتقد است که «تمدن غربی ما نتیجهٔ برخورد یا مواجههٔ فرهنگ‌های مختلف و بنابر این برخورد یا مواجهه‌های چارچوبی مختلف است»[3]. این برخوردهای فرهنگی در یونان باستان نقش مهمی در ظهور علوم داشته است، و منتها به ایجاد سنت نقادانه گردید. آموزهٔ اسطورهٔ چارچوب ما را به‌سوی نسبی‌گرایی سوق می‌دهد که نتیجهٔ آن جزم‌انگاری و مرگ معرفت و رشد آن است:

«هگل هم یک نسبی‌انگار بود و هم یک مطلق‌انگار. مثل همیشه، او لااقل از دو وجه متعارض دفاع می‌کرد... به‌نظر هگل خودِ حقیقت هم نسبی است و هم مطلق. حقیقت[4] در هر چارچوب تاریخی یا فرهنگی تفاوت پیدا می‌کرد. بنابر این بحث عقلانی میان این چارچوبها امکان‌پذیر نیست. زیرا هریک واحد معیار مختلفی برای حقیقت است. اما هگل معتقد بود که نظریهٔ او دائر بر اینکه حقیقت متناسب با هر چارچوب است، از صدق مطلق برخوردار است، زیرا این بخش از فلسفهٔ نسبی‌انگارانهٔ خود او به‌شمار می‌آید... بی‌شک

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۱۰۲ ۲. پیشین؛ ص. ۸۷ ۳. پیشین؛ ص. ۹۱

۴. بحث دربارهٔ حقیقت در فصل آینده خواهد آمد.

مؤثرترین سهم در ترویج اسطورهٔ چارچوب پس از هگل متعلق به مارکس است»[۱].

بحث بعدی مورد حملهٔ پوپر در اندیشه‌های هگل، بحث ایده‌آلیسم یا مذهب اصالت تصور است. هگل در ایده‌آلیسم حتی از کانت نیز پیشتر می‌رود. وی با مسألهٔ «شناخت‌شناسی ذهن‌های ما چگونه جهان را دریافت می‌کنند، سروکار داشت. پاسخ وی، همچون ایده‌آلیست‌های دیگر، این بود که به آن جهت که جهان ذهن‌گونه است»[۲]. کانت می‌گفت که ذهن جهان را شکل می‌دهد، اما هگل می‌گفت «بدان جهت که ذهن جهان است؛ یا... بدان جهت که معقول همان واقعی است، بدان جهت که حقیقت و واقعیّت یا عقل و استدلال عین یکدیگرند. این همان... فلسفهٔ همانی هگل است»[۳]. وی چیزی را روا می‌دانست که کانت آن را غیرممکن شمرده بود. به این دلیل «هگل ناگزیر می‌بایستی بکوشد تا براهین کانت را بر ضدّ متافیزیک رد کند و این کار را به‌مدد دیالکتیک به انجام می‌رسانید»[۴]. عناصر عمدهٔ دیالکتیک هگل در این مورد عبارتند از:

«۱. تقابل دیالکتیکی با ناعقل‌انگاری کانت، و در نتیجه استقرار مجدّد عقل‌انگاری تأیید شده با یک جزمی‌انگاری تقویت شده.

۲. تجسّم یافتن دیالکتیک به صورت منطق، بر زمینهٔ ابهام‌آمیز بودن عبارتهای همچون "عقل" و "قوانین اندیشه" و نظایر اینها.

۳. به‌کار بردن دیالکتیک در مورد «کلّ جهان» مبتنی‌بر همهٔ منطق‌انگاری و فلسفهٔ همانی هگل ... گمان می‌کنم که این فلسفه نمایندهٔ بدترین نظریه از میان آن نظریه‌های فلسفی ابلهانه و باور نکردنی است»[۵].

پوپر این ذهن‌انگاری هگل را مردود دانسته و آن را منشأ اصالت روانشناسی و فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی به‌شمار می‌آورد. او می‌گوید: «برای من مثالی‌گری بی‌معنی می‌نماید، چه آن مستلزم چیزی شبیه به این است: اینکه ذهن من است که این جهان زیبا را می‌آفریند. ولی این را می‌دانم که من آفرینندهٔ آن نیستم»[۶]. در ضمن این ذهن‌انگاری ابطال‌پذیر نیز هست. بدین ترتیب وی به‌جای مسأله اصل عینیت‌انگاری غیرجزمی را پیشنهاد می‌دهد که مبتنی‌بر واقعیت‌ها و افعال انسان است، «برای

---

۱. و ۲ و ۳ حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۰۵

۴. پیشین؛ ص. ۴۰۶

۵. پیشین؛ ص. ۴۱۰

۶. شناخت عینی؛ ص. ۴۵

جمعبندی پیشنهاد می‌کنم که واقع‌انگاری را به عنوان تنها فرضیهٔ معقول بپذیریم. همچون حدسی که در برابر آن گزینهٔ معقول پیشنهاد نشده است، من نمی‌خواهم دربارهٔ این نتیجه و نیز هر نتیجهٔ دیگر، جزمی باشم»[۱].

پوپر بعد از رد نمودن اندیشه‌های افلاطون و هگل، ادامهٔ اندیشهٔ اصالت تاریخی آنها را در اندیشه‌های کارل مارکس دنبال می‌نماید. وی نهضت مارکسیسم را یک نهضت بشر دوستانه اما به شکلی خطرناک از نوع مذهب اصالت تاریخ می‌داند. مارکس برخلاف هگلیان راست، کوششی صمیمانه برای به‌کار بستن روشهای عقلی در جامعه به‌کار برد، هر چند شکست خورد؛ علم با آزمایش و خطا هر دو پیش می‌رود. مارکس آزمایش کرد و خطا رفت[۲]. مارکس معتقد به اصالت عمل بود و نوشت: «فلاسفه فقط تاکنون جهان را به راه‌های گوناگون تعبیر و تفسیر کرده‌اند، اما مسأله دگرگون ساختن آن است»[۳]. این کشف مارکس در مورد پیش‌بینی علمی کشف بزرگی بود ولی مارکس به بیراه رفت، و به اعتقاد باطل «موجبیت علمی خشک و انعطاف‌ناپذیر» رسید.

مارکسیسم به عقیدهٔ پوپر، یک روش (روشی علمی برمبنای تحلیل علّت و معلول و پیش‌بینی علّی) محسوب می‌شود؛ اما چون به موجبیّت در علوم اجتماعی رسیده، دیگر نمی‌تواند روش علمی باشد، زیرا علوم اجتماعی قادر به پیش‌بینی سیر عمدهٔ تاریخ نیست[۴] و این خلاف عقل است. در اینجا برای معلوم شدن نظریهٔ پوپر درباب پیش‌بینی علمی، گریزی به نظریهٔ او درباب موجبیت‌انگاری و ناموجبیت‌انگاری می‌زنیم.

پوپر در پی‌نوشت منطق اکتشاف علمی (کتاب جهان باز) برهانهایی در رد موجبیت‌انگاری چه به‌صورت علمی و چه به‌صورت متافیزیکی ذکر می‌نماید و خود را ناموجبیت‌انگار معرفی می‌کند. موجبیت‌انگاری علمی مدعی است که: «ساخت جهان به‌گونه‌ای است که هر حادثه را می‌توان به صورت عقلی با هر درجهٔ دقت و صحت پیشگویی کرد، به شرط آنکه توصیف دقیق کافی از حوادث گذشته همراه با قوانین

---

۱. شناخت عینی؛ ص. ۴۶
۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۸۵۸ - ۸۵۷
۳. پیشین؛ ص. ۸۶۲
۴. پیشین؛ ص. ۸۶۵

طبیعت در اختیار ما»[1] باشد. موجبیت‌انگاری دینی و مابعدالطبیعی (و اندیشهٔ شهودی) هم مدعی آن است «که جهان همچون یک فیلم سینمایی است: آن قسمت از آن که هم‌اکنون بر روی پرده نمایش داده می‌شود، زمان حال است. قسمتی که پیش از این نمایش داده شده، گذشته است. و آن قسمتی که هنوز بر روی پرده نیامده، آینده است»[2]. این آموزه ما را به‌طرف اندیشهٔ اصالت تاریخ و ناکجاآباد گروی سوق می‌دهد.

پوپر برهانهای تأییدکنندهٔ موجبیت‌انگاری *(determinism)* را بررسی و نقد می‌نماید. برهان علیت نمی‌تواند موجبیت‌انگاری را ثابت نماید، زیرا اولاً، اندیشهٔ عقل سلیم یک «حادثه»، که باید از طریق علیت توضیح داده شود، به صورت عمده کیفی است. ثانیاً اندیشهٔ عقل سلیم علت نیز به‌صورت عمده کیفی است، یعنی شرایط ابتدایی دقت لازم را ندارد؛ ثالثاً مسألهٔ آینده نیز وجود دارد و باید قابلیت پیشگویی دقیق هر حادثه در آینده موجود باشد؛ در ضمن این نظر، علیت باید «پاسخگوی» پاسخ‌های نادرست نیز باشد[3]. این اصل پاسخگویی ما را به‌طرف ناموجبیت‌انگاری سوق می‌دهد. وی می‌افزاید:

«اصل علیت ابطال‌پذیر نیست. بنابر این من اصل علیت را نه می‌پذیرم و نه آن را رد می‌کنم، ... آن را ... به عنوان متافیزیکی بودن به‌سادگی کنار بگذارم»[4].

برهانهای گرفته شده از رفتار و طبع‌شناسی (روانشناسی) نیز نمی‌تواند موجبیت‌انگاری را تأیید نماید. از این برهان فیلسوفانی مانند هابز و هیوم برای اثبات «موجبیت» (موجبیت‌انگاری) بهره برده‌اند. اما این استدلال روانشناسی نیز آسیب‌پذیر است:

«بدان سبب که به‌کار بردن مفهومی همچون "انگیزه" یا "خصلت" چنانکه اندکی تفکر نشان می‌دهد، چیزی بیش از یک تلاش ناشیانه برای دست یافتن به ارتباطهایی شبیه قانون... نیست. من منکر آن نیستم که پُرسشی همچون انگیزهٔ عمل او چه بود؟... ممکن است کاملا معقول و استدلال‌پذیر باشد؛ ... ولی همهٔ پاسخ‌های آن، هر اندازه هم ساخته و

---

۱. جهان باز (جزء دوم منطق اکتشاف علمی)، ترجمهٔ احمد آرام؛ انتشارات سروش؛ تهران: ۱۳۷۵؛ صص. ۲۲ - ۲۱

۲. پیشین؛ ص. ۲۵

۳. پیشین؛ ص. ۳۰ - ۲۹

۴. منطق اکتشاف علمی؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ انتشارات سروش؛ تهران: ۱۳۷۰؛ ص. ۶۵

پرداخته باشد، چیزی جز تلاشهای خاص برای طبقه‌بندی محسوب نمی‌شود؛ یا در بهترین صورت ساختن یک طرح است.»[1]

براهین عقل سلیم در تأیید ناموجبیت‌انگاری بیشتر از تأیید موجبیت‌انگاری است؛ حداقل بار استدلال برای صحت روش موجبیت‌انگاری برعهدهٔ خودشان است. دلایل این نظر که بار استدلال برعهده موجبیت‌انگاران است، به‌طور خلاصه عبارتند از:

۱. سازواره‌های پیشگویی‌پذیر لااقل از بعضی دستگاه‌های دیگر ساده‌ترند.

۲. مسألهٔ «ارادهٔ آزاد» و اختیار؛ اگر موجبیت‌انگاری درست باشد، باید برای یک فیزیکدان یا یک روانشناس، که هیچ اطلاعی از موسیقی ندارد، این امکان موجود باشد که با مطالعهٔ دماغ موتسارت (موسیقی‌دان)، نقاطی از کاغذ را تعیین کند که موتسارت برای نوشتن آهنگ‌های خود قلم خویش را بر روی آنها خواهد گذاشت.

۳. ادعای ناموجبیت‌انگار، مبتنی‌بر اینکه یک حادثه از پیش معین نشده یا قابل پیشگویی نیست؛ ضعیفتر از ادعای موجبیت‌انگاری است که می‌گوید همهٔ حوادث پیشگویی‌پذیرند.

۴. عقل سلیم نگرش وجود ابرها و ساعت‌ها را تأیید می‌کند[2]. مقصود از ابرها و ساعت‌ها این است:

««که ابرها نمایندهٔ سیستم‌های فیزیکی، همچون گازها، بوده باشد که به درجهٔ بالای بی‌نظم و بی‌قاعده وکمابیش پیشگویی‌ناپذیرند. چنان فرض کنیم در برابر خود طرح و برنامه‌ای را داریم که در آن یک قطعه ابر ... در طرف چپ ... در طرف راست ... آونگی قابل اعتماد را قرار داده‌ایم[3].

موجبیت‌انگاری فیزیکی مدعی آن است که همهٔ ابرها ساعت هستند و همه چیز آن قابل پیشگویی است، اما ناموجبیت‌انگار فیزیکی می‌گوید: «چنان نیست که همهٔ حوادث در جهان فیزیکی به‌دقت مطلق از پیش در همهٔ جزئیات بی‌نهایت کوچک آنها، تعیین شده باشد. از این گذشته با هر درجه از نظم دارای... سازگار است و بنابر این

---

۱. جهان باز (جزء دوم منطق اکتشاف علمی)؛ ص. ۴۲

۲. پیشین؛ صص. ۴۵ - ۴۴

۳. شناخت عینی؛ ص. ۲۳۳

مستلزم این نگرش نیست که حوادثی بدون علت وجود دارد»[1]. پس هر حادثه یک علت دارد (برهان علیت) با ناموجبیت‌انگاری فیزیکی سازگار است، این در حالی است که موجبیت‌انگاری خواستار تقدیر و تعیین قبلی و فقدان هرگونه استثناء است، اما ناموجبیت‌انگاری چیزی بیش از این نمی‌گوید که موجبیت‌انگاری باطل است. حال در مقایسهٔ ابرها و ساعت‌ها باید بگوییم آنچه در صدد یافتن آن هستیم، چیزی متوسط و بینابین است. یک سیستمِ فیزیکی محض که گویی شکل‌پذیرانه و به‌نرمی کنترل می‌شود»[2].

پوپر در تأیید ناموجبیت‌انگاری خود سه بُرهان دیگر نیز ارائه می‌دهد:

۱. خصوصیت تقریبی شناخت علمی (یعنی دسترسی به یقین مطلق غیرممکن است).

۲. عدم تقارن میان گذشته و آینده

۳. این برهان سوم مهمتر است؛ بعضی از چیزها دربارهٔ خود ما وجود دارد که خودمان نمی‌توانیم به‌وسیلهٔ روشهای علمی آنها را پیشگویی کنیم. پیشگویی قطعی غیرممکن است زیرا جریان تاریخ تحت تأثیر رشد شناخت بشری است[3]. به‌نظر پوپر اگر حوادث یگانه فرض شود و «در زیر سیمای یگانه بودن ملاحظه واقع شود، می‌بایستی به صورت ناموجبیت‌انگار شده یا آزاد توصیف شود»[4]. به این ترتیب پوپر خود را ناموجبیت‌انگار می‌داند و پیشگویی را عملاً غیرممکن معرفی می‌کند.

موجبیت‌انگاری یکی از توهمات همه چیز دانی است. این توهمات هرگز چیزی جزء کاخهای در هوا نبوده است: «رؤیاهای ناکجاآبادی برای دست یافتن به برابری با فیزیک... و شاید حتی برای رسیدن به برتری با قالب‌گیری و قالب‌ریزی مردمان و جامعه»[5].

این رؤیای قدرت‌طلبی در علم جدی نیست اما از لحاظ سیاسی بسیار خطرناک است، زیرا رهبران را به صاحبان قدرت مطلق برای ایجاد یک ناکجاآباد خیرخواهانه تبدیل می‌کند. این مسأله ما را به‌سمت ناکجاآبادانگاری *(Utopianism)* و اندیشهٔ انقلاب، تاریخ‌انگاران (مانند مارکس) سوق می‌دهد.

---

۱. شناخت عینی؛ ص. ۲۴۵
۲. پیشین؛ ص. ۲۷۵
۳. جهان باز؛ صص. ۸۰ - ۷۸
۴. شناخت عینی؛ ص. ۱۱۸
۵. پیشین؛ ص. ۲۴۷

بعد از گریزی طولانی درباب موجبیت‌انگاری و ناموجبیت‌انگاری در نزد پوپر به بحث موجبیت‌انگاری مارکس یا پیش‌بینی‌های او بازمی‌گردیم. پوپر عقیده دارد که جامعه‌شناسی مستقل از اصالت روانشناسی (یعنی «کلیهٔ قوانین حاکم بر حیات اجتماعی باید نهایتاً به قوانین روانشناختی حاکم بر طبیعت آدمی برگردند»)[1] است؛ وی می‌گوید: مارکس نیز این عقیده را پذیرفته بود، زیرا عدم استقلال جامعه‌شناسی باعث می‌شود که اصحاب اصالت روانشناسی به روشهای اصالت تاریخ متوسل شوند[2] و به پیشگویی‌های پیامبرگونه دست بزنند. این در حالی است که تکلیف جامعه‌شناسی برخلاف نظر اصالت تاریخ‌انگاران، پیشگویی مسیر آیندهٔ تاریخ نیست، بلکه «کشف و تبیین وابستگی‌هایی در قلمرو اجتماعی است که چندان آشکار نیستند؛ کشف مشکلاتی است که راه عمل اجتماعی را مسدود می‌سازند؛ بررسی این موضوع است که چرا خمیرهٔ اجتماعی خوشدست نیست، چرا شکننده یا کش‌سان است»[3].

مارکس معتقد به نظریهٔ توطئه اجتماعی است، مثلاً توطئهٔ نادانی، «در شکل مارکسی آن به عنوان توطئه»ی مطبوعات سرمایه‌داری شناخته شده که حقیقت را حذف یا تحریف می‌کنند و عقل‌های کارگران را با اندیشه‌ورزیهای (ایدئولوژی) باطل پُر می‌کنند»[4]. این تئوری توطئهٔ اجتماعی که بیان می‌کند افراد یا گروه‌هایی مشغول طرح‌ریزی و توطئه هستند، غلط است[5]. علوم اجتماعی باید این تئوری را حذف کند. پذیرفتن طرح توطئه مستلزم آن است که نتایج اعمال آدمی (اصالت تاریخ ـ اصالت روانشناسی) به‌طور دقیق قابل پیشگویی باشد که این درست نیست.

پیشگویی مارکس ریشه در دیالکتیک هگل دارد. «در نظر هگل، تاریخ عبارت از تاریخ اندیشه‌ها بود. مارکس ایده‌آلیسم را کنار گذاشت، ولی آموزهٔ هگل را حاکی از آنکه نیروی محرک پیشرفت و تکامل تاریخی عبارت از "تناقض‌ها و نفی‌ها و نفیِ نفی‌ها" است نگاه داشت»[6] مارکس وظیفهٔ جامعه‌شناسی را شناخت نیروهای دیالکتیکی تاریخ می‌داند. و این قانون نفیِ نفی شالودهٔ پیشگویی مارکس بر نابودی

---

۱. کارل پوپر؛ جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۸۶۷
۲. پیشین؛ ص. ۸۷۳
۳. پیشین؛ ص. ۸۷۶
۴. حدسها و ابطالها؛ ص. ۹
۵. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۸۷۷
۶. حدسها وابطالها؛ ص. ۱۱۴

سرمایه‌داری است. با توجه به مباحث قبلی در مورد نظر پوپر دربارهٔ غلط بودن دیالکتیک، وی پیشگویی‌های مارکس را غیرعلمی و غلط می‌داند. به‌هر حال، استدلال به‌منظور پیشگویی به‌هر تعبیر، قابل دفاع نیست. زیرا ممکن است نتایج دیگری غیر از نتایج مورد نظر به‌بار آید[۱]. و عملا این‌چنین خواهد شد.

مارکس بر زیربنایی اقتصادی به عنوان پایهٔ هر نوع پیشرفت و تحول تأکید دارد، و بر این اساس نظام سرمایه‌داری را تفسیر می‌نماید. پوپر معتقد است «نظام سرمایه‌داری آن‌گونه که مارکس آن را توصیف می‌کند، هیچ‌گاه وجود نداشته است. این تعبیر جهل و رؤیای یک ابلیس است»[۲]. مارکس نظام سرمایه‌داری را نوعی دیکتاتوری، و سرمایه‌داران را دیکتاتور به‌شمار می‌آورد. این در حالی است که هیچ‌گاه سرمایه‌داران قدرت مطلق سیاسی را در دست نداشته‌اند. در ضمن برخلاف نظر مارکس «جامعه یک واقعیت پیچیده است: امور دیگری نظیر مذهب، ملیت،... در آن نقش دارند»[۳] و فقط عامل اقتصادی تعیین‌کننده نیست. این نظریات مارکس غلط و غیرقابل دفاع است. مارکس سیاست را ناتوان می‌داند، آزادی صوری دموکراسی‌های غربی را بی‌ارزش می‌داند، اما پوپر می‌گوید: همین آزادی صوری و دموکراسی سیاسی تنها وسیلهٔ مردم برای نظارت بر قدرت سیاسی است[۴] و باید حفظ شود.

یکی از موضوعات مهمی که مارکس به آن توجه نموده است، بحث انقلاب اجتماعی و خشنودسازی مردم از طریق برنامه‌های مارکسیسم است. پوپر به‌طور کل با منظومه‌سازی (نظریات کل‌انگارانه) که هدف آن ایجاد ناکجاآباد است، مخالف است و می‌گوید:

«مارکس آخرین کسی بود که منظومه‌ای بزرگ (حتی بزرگتر از منظومهٔ افلاطون و هگل) بر پایهٔ اصالت کل به‌وجود آورد. ولی باید مراقبت کنیم که کار به همین‌جا ختم شود. نباید بکوشیم. نظام بزرگ دیگری جای نظام او بنشانیم. آنچه لازم داریم مذهب اصالت کل نیست؛ مهندسی اجتماعی تدریجی است.»[۵]

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۹۶۴

۲. درس این قرن؛ ص. ۵۴

۳. پیشین؛ ص. ۵۵

۴. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۹۲۱

۵. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۹۳۰

مهندسی اجتماعی تدریجی به‌عکس انقلاب از طریق آزمایش و خطا و ابطال خطاها (روش علمی مورد نظر پوپر در علوم اجتماعی)، جامعه را به‌طرف بهبود و کاهش دردها سوق می‌دهد، این روش، روشی عقلانی است. اما نقشهٔ ناکجاآبادگرانه مخالف عقل است، هر چند که به‌دنبال خشنودی و سعادت مردم باشد، «هر اندازه هدفهای آن مبتنی‌بر نیکخواهی بوده باشد، خوشبختی و سعادت نمی‌آورد، بلکه تنها بدبختی متعارفی محکوم بودن زیستن در زیر فرمان یک حکومت خودکامه نتیجهٔ آن است»[1]. این ایستار غیرعلمی است، زیرا آموزهٔ تاریخ‌انگارانهٔ مارکسیسم غیرعلمی و متافیزیکی است؛ روشهای انقلابی و ناکجاآبادگرایی، همیشه سنت‌ها و نهادهای جامعه را ویران می‌کند، و حتی خود ارزشها را که به‌خاطر آن انقلاب شده، به خطر می‌اندازد، در ضمن «هیچ دلیل زمینی وجود ندارد که چرا یک جامعه که مجموعهٔ ارزشهای سنتی آن از بین رفته، باید به خواست خود به صورت بهتر درآید.»[2]

انقلاب را حتی با توجه به هدفهای نهایی آن نیز نمی‌توان توجیه کرد، چون اولاً تضمینی نیست که نتیجهٔ انقلاب واقعاً مثبت و چیزهای خواسته شده باشد، همچنین نمی‌توانیم «استدلال کنیم که بدبختی و فقر یک نسل را تنها می‌توان همچون وسیله‌ای برای تأمین خوشبختی دوام‌کنندهٔ نسل یا نسل‌های آینده در نظر گرفت... فریبندگی آینده برای ناکجاآبادیگر هیچ نسبتی با دوراندیشی عقل‌انگارانه ندارد.»[3]

ناکجاآبادخواه می‌خواهد بهشت را روی زمین بیاورد، این کار غیرممکن است. تنها کاری که می‌توانیم انجام دهیم، کاهش دردها و رنج‌ها (سودنگری منفی) است زیرا دسترسی به لذت و خوشبختی همگانی امکان‌پذیر نیست، در نتیجه باید برای کاهش دردهای نسل خود از قبیل، بیکاری، فقر، جنگ و خشونت،... تلاش کنیم.

بیخوخ پارخ دلایل مخالفت پوپر با انقلاب و نقشهٔ ناکجاآبادی‌گری *(Utopianism)* برای خشنودی و سعادت مردم را در هشت دلیل دسته‌بندی می‌نماید:

۱. چنین اهداف انتزاعی، مانند تحقق کامل انسان، تساوی کامل و جامعهٔ انسانی راستین و عادل، «چیزهای غیرواقعی و نظری» هستند.

---

۱. حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۴۷ ۲. پیشین؛ ص. ۴۲۸ ۳. پیشین؛ ص. ۴۵۰

۲. چنین اهداف غایی، کلّی‌تر و انتزاعی‌تر هستند که بتوان آنها را به‌روشنی فرمول‌بندی کرده، پس در بحث عقلانی شفاف نمی‌شود.
۳. زبان اهداف غایی منطقاً بدون انسجام است؛ اهداف غایی و منسجم نتایج پیش‌بینی نشده دارند و دائماً لازم می‌آید تا اهداف فرعی خود را مجدداً فرمول‌بندی کنیم.
۴. حتی کسانی که دربارهٔ به‌قول معروف اهداف غایی باهم توافق دارند، در جریان تحقق آنها و آشکار شدن مسائل جدید، با هم اختلاف‌نظر پیدا می‌کنند. همچنین در روند اجرا ابقای تعهد متعصبانه دشوار است.
۵. راه انقلابی اوتوپیایی برای سیاست بر این فرض غلط استوار است که نهادی سیاسی یک کل به‌هم پیوسته را تشکیل می‌دهد، به‌گونه‌ای که هیچیک بدون تغییر در کل ساختار اجتماعی قابل تغییر نیست (کلّ اجتماعی به‌نظر پوپر خیالی بیش نیست).
۶. دفع هر زیانی به عنوان نتایج ناخواسته «باید لزوماً مولد زیانهای» جدیدی، اگرچه احتمالاً کمتر باشد، این امر بدان‌معنا است که «همه سیاست عبارت از انتخاب زیان کمتر» و مستلزم «سنجش مناسب زیانهای رقیب» است. (سودنگری منفی)
۷. کنترل همهٔ روابط اجتماعی غیرممکن است. کنترل یک مجموعه از روابط، لزوماً روابط دیگری را به‌وجود می‌آورد که باید کنترل شوند. همچنین در روند کنترل روابط جدید باز مجموعه‌های روابط دیگری ایجاد می‌شود.
۸. می‌گوید که تلاشی انقلابی برای ایجاد جامعه‌ای عالی مستلزم اعطای قدرت عظیمی به دولت است که نه‌تنها خطر بزرگی برای آزادی فردی است بلکه به همان عدم تساوی در قدرت و شرایط اجتماعی می‌انجامد که هدف تلاش خواستار محو آن است[1].

با وجود این مخالفت‌های سخت و شدید پوپر با اندیشهٔ انقلاب و ناکجاآباد گرایی، وی در شرایط خاصی ایجاد انقلاب را جایز می‌داند. پوپر معتقد است، که دموکراسی روشی است که در آن مردم به‌وسیلهٔ نهادها و قوانین، بدون خشونت حاکمان را عوض

---

۱. بیخوخ پارخ؛ متفکرین سیاسی معاصر؛ صص. ۲۰۹ - ۲۰۷.

می‌کنند؛ ولی زمانی که نتوان حاکمان را از طریق قانون برکنار نمود، آنگاه استفاده از خشونت انقلابی ضروری به‌نظر می‌رسد[1]. بدین ترتیب برای جلوگیری از ظلم حاکمان و دیکتاتورها و همچنین دفاع از دموکراسی و آزادی می‌توان از خشونت بهره برد. پوپر حتی جنگ علیه جنگ را قبول دارد، یعنی جنگ برای ایجاد صلح که ریشهٔ آن به‌نظر پوپر در رسالهٔ «صلح دائم» کانت است. مثلا جنگ جهانی دوّم، در واقع جنگی علیه جنگ بود که صلح‌طلبان علیه هیتلر و مهار او انجام دادند[2]. پس به‌طور کلی خشونت و یا جنگ فقط برعلیه ظالمان و دیکتاتوری و جنگ‌طلبان مانند هیتلر، استالین،... موجه و حتی ضروری است.

با کمی دقت در مبانی فلسفی نظریهٔ دموکراسی پوپر می‌توان فهمید که این نظریه در حقیقت روش پوپر برای مقابله با خشونت و دیکتاتوری است، وی با رد اصالت تاریخ و نظریه‌های وابسته به آن می‌کوشد، مبانی نظریهٔ دموکراسی خود را نشان دهد؛ وی با تقسیم اندیشمندان به دو گروه موافق و مخالف جامعهٔ باز می‌خواهد از جوامع دموکراتیک غربی حمایت کند، به این‌منظور وی از روش‌شناسی خود که مبتنی‌بر ابطال‌پذیری است سود می‌برد، یعنی به حذف و ابطال نظریه‌های مخالف جامعهٔ باز می‌پردازد. مسألهٔ روش‌شناسی پوپر و رابطهٔ آن با نظریهٔ دموکراسی در فصل بعدی مورد پژوهش قرار خواهد گرفت.

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۹۵۸

۲. پیشین؛ صص. ۹۵ - ۹۳

نقد و ارزیابی

برای پی‌بردن به صحت انتقادهای پوپر در مورد فلسفهٔ اصالت تاریخ و همچنین حمله‌های وی به قائلان به اصالت تاریخ همچون افلاطون، هگل و مارکس (البته به زعم پوپر) ضروری است به نقد و ارزیابی نظریات وی بپردازیم. در این قسمت با توجه به دیدگاه منتقدان پوپر نقاط قوت و ضعف نظریهٔ پوپر پرداخته می‌شود.

پوپر اصالت تاریخ را ریشهٔ همهٔ ایدئولوژیهای تمامیت‌خواه و ملازم با استبداد می‌داند؛ این در حالی است که اولاً ایدئولوژیها ریشه‌های دیگری نیز دارند مثلاً ادیان هم می‌توانند منشأ ایدئولوژیها باشند، در نتیجه به‌نظر من دشمنی پوپر با ایدئولوژی به دشمنی با ادیان نیز سرایت می‌کند، هر چند که پوپر می‌گوید «حمله به این نوع اصالت تاریخ نباید حمله به دین تلقی شود»[1]. ثانیاً اگر اصالت تاریخ را ملازم با استبداد بدانیم، باید همهٔ فیلسوفان قائل به اصالت تاریخ را موافق استبداد تصور کنیم؛ در حالی که بیشتر فیلسوفانی که به آسانی بتوان تاریخ‌انگار نامیدشان، مدافع دموکراسی هستند[2]. این امر در گذشته و حال صدق می‌کند، حتی به‌نظر می‌رسد خودِ فیلسوفان مورد حملهٔ پوپر یعنی افلاطون، هگل و مارکس، طرفدار استبداد و ظلم نبوده‌اند. مثلاً مارکس به‌قول خودِ پوپر یک بشردوست واقعی بوده و خواستار ایجاد وضعیتی است که در آن مردم در رفاه و آزادی زندگی نمایند.

---

۱. کارل پوپر؛ جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۳۱

۲. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۷۰

رد اصالت تاریخ نزد پوپر، منجر به رد همهٔ ایدئولوژیهای ممکن نیز می‌گردد. و در نتیجه ایدئولوژیهای غربی مورد تأیید خودش مانند لیبرالیسم را نیز فاقد کارکرد مثبت می‌داند، این در حالی است که ایدئولوژیها در زندگی انسان نقش و کارکردهای مختلفی دارند که می‌توانند برای انسان سودمند باشد. از میان کارکردهای ایدئولوژی می‌توان به چند مورد اشاره نمود: ۱. فراهم آوردن تصویری از جهان برای فرد (فرد چگونه به جهان نگاه کند؟) ۲. فراهم کردن تصویری مرجع از جهانِ به‌طورِ آشکار (جهان چگونه باشد؟) ۳. فراهم کردن یک وسیلهٔ هویت در جهان برای فرد؛ ۴. فراهم کردن وسیله‌ای برای واکنش نشان دادن نسبت به پدیده‌ها؛ ۵. یک راهنما برای عمل فرد[1].

به‌نظر پوپر اصالت تاریخ ریشه در اسطورهٔ سرنوشت دارد؛ اما به‌نظر می‌آید اعتقاد به سرنوشت ریشه در ادیان داشته و آنچه در قدیم اسطورهٔ کور سرنوشت تلقی شده است، ارتباط منطقی و موثقی با اصالت تاریخ ندارد، هر چند که این اسطوره ممکن است زمینهٔ گروهی از عقاید و ایدئولوژی‌ها را ایجاد نموده باشد، اما نمی‌توان از یک رابطهٔ قطعی بحث نمود.

مشکل دیگری که می‌توان دید و خود پوپر نیز به آن توجه نموده است، استفادهٔ وی از واژهٔ اصالت تاریخ یا تاریخ‌انگاری برای توصیف نظریاتش می‌باشد، در حالی که پوپر با اصالت ماهیت و تعریف مخالف بوده و آن را رد می‌کند. با وجود این، او این انتقاد را رد کرده و می‌گوید: این واژه «چیزی جزء یک عنوان یا برچسب نیست»[2]. اما به‌نظر می‌آید که این امر کاملاً با واقعیت‌ها هماهنگ نباشد. حتی خود پوپر با وجود رد تعریف، در نهایت به پذیرش تعریف ضمنی رو آورده است. این مسأله می‌رساند که اصطلاحات به‌کار رفته در یک نظریه باید کاملاً مشخص و شفاف باشد. در ضمن پوپر با مردود دانستن کامل اصالت ماهیت اولاً بحث ذاتها را از بین می‌برد و حال اینکه این امر جزیی از فلسفه و مسائل تحقیقی آن است؛ ثانیاً این مسأله ارتباط با «خصلت عمل‌گرایانهٔ آراء پوپر دربارهٔ علوم اجتماعی»[3] دارد. لیکن این امر با وجود اهمیت آن،

---

۱. مایکل راش؛ جامعه و سیاست؛ صص. ۲۰۵ - ۲۰۴
۲. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۲۵۸
۳. اندیشهٔ سیاسی کار پوپر؛ ص. ۶۳

خطرناک است، زیرا باعث نادیده گرفتن تبیین‌های کلی علوم اجتماعی شده و دامنهٔ آن را محدود می‌نماید.

پوپر به میل و نیت افراد کاری ندارد و همچنین هیچ رابطه‌ای بین نیت و فعل انسانها نمی‌بیند. او با این مسأله می‌خواهد از اصالت روانشناسی دوری کند. لیکن «عیب این اندیشه این است که به بدکاران فرصت می‌دهد بدی خود را توجیه کنند و بگویند که نیت خیر داشته‌اند»[1]. این امر در فعالیت‌های اجتماعی و حتی اعتقاد دینی مردم اخلال وارد می‌کند، زیرا در ادیان نیّت عمل خیلی مهم است.

به اعتقاد پوپر «تاریخ معنایی ندارد» و همچنین هیچ تعبیر تاریخی قطعی و نهایی نیست، بنابر این معنای تاریخ آن چیزی است که ما به عنوان محقق به آن تحمیل می‌کنیم، این مسأله ما را به‌طرف ذهن‌انگاری سوق می‌دهد، که حتی خود پوپر آن را رد نمود و آن را فلسفهٔ ضدّ عقلانی معرفی می‌کند[2]، لیکن خود وی دچار این مُعضل می‌شود. بریان مگی به این معضل توجه نموده و می‌گوید «بحث پوپر دائر بر اینکه تاریخ ـ جز آنچه آدمی به آن تحمیل می‌کند، معنی ندارد. از نظر بعضی مردم، مخل آسایش روحی است و احساس می‌کنند که در خلاء اگزیستانسیالیستی قرار می‌گیرند»[3]. پوپر برای تصمیم بشر نیز ارزش زیادی قائل است و پذیرش همه‌چیز را به تصمیم آدمی موکول می‌کند. پذیرش همهٔ چیزها با معیار تصمیم بشر نیز به‌نظر اگزیستانسیالیست‌ها نزدیک است؛ در ضمن باید گفت پذیرش محوریت انسان در کلیهٔ امور، همه چیز را نسبی می‌نماید، این در حالی است خود پوپر با این امر نیز مخالف است. علاوه‌بر اینها، ممکن است امکان جهت‌گیریهای مختلف ارزشی وابسته به انسان نسبت به تاریخ یا دیگر مباحث وجود داشته باشد، «ولی این امر فی‌نفسه در عینیت نوشته‌های تاریخی تأثیر نمی‌گذارد، زیرا هر نوشته همچنان در معرض کندوکاو بین‌الاذهانی است و عقیدهٔ پوپر مشمول محدودیت‌هایی در تعبیر تاریخ است»[4]. بدین سان پوپر در اینجا به‌جای حرکت به‌طرف عینیت، به‌طرف ذهن‌انگاری و نسبی‌انگاری کشیده شده است.

---

۱. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۴۶

۲. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۳۵۲

۳. بریان مگی؛ پوپر؛ ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر؛ تهران: ۱۳۵۹؛ ص. ۱۳۸

۴. اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۸۴

به‌نظر می‌رسد حملهٔ پوپر به اصالت تاریخ، در مورد پیشگوییهای غیب‌گویانه و غیرعلمی بودن آنها و همچنین منجر به شرّ شدن آنها صحیح است؛ زیرا به‌طور مطلق و قطعی سیر تحوّل تاریخ را نمی‌توان پیش‌بینی نمود، زیرا منابع شناخت بشر، یعنی عقل و تجربه[1] دارای محدودیت بوده، پس پیشگویی آینده از طریق تجارب علمی عملاً میسور نیست. در ضمن هر علمی منتج به نتایج متعدد است، و گرایش فقط به یکی از نتایج ممکنهٔ یک عمل ما را به‌طرف جزم‌انگاری سوق می‌دهد و در نهایت منجر به استبداد چه در زمینهٔ اجتماعی و چه در زمینهٔ علمی خواهد شد. لازم به‌ذکر است که دیدگاه کثرت‌انگارانهٔ پوپر، نظری صحیح است، زیرا تاریخ دارای جنبه‌های متعدد است و نمی‌توان تاریخ را فقط به‌سطح تاریخی مانند تاریخ قدرتمندان کاهش داد.

بحث دیگر پوپر در مورد نقد آینده‌پرستی اخلاقی یا فوتوریسم اخلاقی است. این امر اگر در مورد مسائل مذهبی مانند وعده‌های قرآنی مبتنی‌بر پیروزی مستضعفان بر مستکبران باشد، صحیح نیست، زیرا وعده‌های قرآنی مبتنی‌بر وحی است، که وحی نیز یکی از منابع شناخت بشری محسوب می‌شود. این‌در حالی است که پیشگویی‌های افرادی مانند مارکس و فوکویاما مبتنی‌بر عقل و مشاهدهٔ بشر است که امکان خطا در آنها وجود دارد، به همین دلیل پیش‌بینی‌های اخلاقی بشری در مورد آینده ممکن است غلط از آب درآیند. و بنابر این، نظر منفی پوپر در زمینه‌های دیگری مانند داوری تاریخ و یا حقانیت قدرتهای آینده شایستهٔ توجه است.

پوپر برای فهم مسائل تاریخی، تحلیل شرایط و موقعیت را حجت قرار می‌دهد. امروزه خیلی از اندیشمندان برای فهم تاریخی و یا فهم متون تاریخی از این روش سود می‌برند. مثلاً در روش هرمنوتیک به تحلیل دقیق‌تر شرایط و موقعیت شکل‌گیری نظریه توجه دارند و از آن برای فهم نظریات یا متون مختلف بهره‌مند می‌شوند.

افلاطون به عنوان سرسلسله جُنبان اصالت تاریخ مورد حملات شدید پوپر قرار گرفته است. به‌نظر می‌آید پاره‌ای از این حملات مانند اینکه ریشهٔ بعضی از اندیشه‌های توتالیتر در اندیشهٔ افلاطون است، یا اینکه وی مصلحت دولت را مهم می‌دانست، تا

---

۱. ابوالقاسم طاهری؛ روش تحقیق در علوم سیاسی؛ نشر قومس؛ تهران: ۱۳۸۰؛ صص. ۱۸ - ۱۶

حدودی به‌حق باشد، لیکن به‌نظر نمی‌رسد که افلاطون طرفدار استبداد بوده و بتوان وی را به عنوان فردی توتالیتر محکوم نمود. اما پوپر در سراسر کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن افلاطون را با هیتلر مقایسه می‌کند، و زمان زیست وی را با ایام زندگی خودش تحلیل می‌کند؛ جرمی شی یرمر در این مورد می‌گوید:

از موضوع کلیدی (ولی اعلام نشده) کل کتاب (جامعهٔ باز و دشمنان آن) یعنی مقایسه افلاطون و هیتلر - پیدا است که او با پدیده‌ای سروکار دارد که به عقیدهٔ خودش در مواقع خاصی در تاریخ تجربه شده است و نه‌تنها وضع یونان در عصر کلاسیک بلکه وضع جامعه‌ای راکه خود وی در آن بزرگ شده است، روشن می‌کند»[1].

با این دیدگاه، پوپر فشار تمدن را که متعلق به عصر وی و بعد از آن است به زمان افلاطون نیز تسری می‌دهد. او می‌گوید فشار تمدن (یعنی فشار ناشی از حرکت از جامعهٔ بسته به جامعهٔ باز) بر اندیشه‌های افلاطون تأثیر داشته است، بر آن اساس وی را تفسیر می‌نماید[2]. پوپر حتی گرایش افلاطون به فلسفه (و حتی ظهور فلسفه) را ناشی از این فشار تمدن می‌داند، و می‌گوید:

«حتی ظهور فلسفه به‌نظر من قابل تعبیر به واکنشی است در برابر فروریختن جامعهٔ بسته و اعتقادات جادویی آن جامعه»[3].

این نظر پوپر در مورد ظهور فلسفه، در صورتی صحیح است که ما قبل از تاریخ مورد بحث، فلسفه‌ای نبینیم، در حالی که قبل از این تاریخ در شرق فلسفه وجود داشته است.

پوپر اصالت روانشناسی و همچنین روانکاوی فروید و روانشناسی آدلر را مورد حمله قرار می‌دهد و آنها را غیرعلمی یا شبه‌علمی به حساب می‌آورد. وی «برای حماسهٔ فروید راجع به‌خود و اَبَرخود و ایده هیچگونه ارزش علمی... قائل»[4] نشده است. ولی با وجود این خود به تحلیل فرویدی افلاطون می‌پردازد، یعنی به بررسی سابقهٔ اجدادی پدر و مادر (اجداد افلاطون به قول پوپر جزو اشراف و پادشاهان بودند)

---

۱. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۱۰

۲. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۶۳

۳. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۴۰۱

۴. بریان مگی؛ پوپر؛ ص. ۵۹

افلاطون می‌پردازد و می‌گوید افلاطون در پی بازگشت به آن گذشتهٔ مثالی و آرمانی بوده که هرچه از آن دور می‌شویم، رو به فساد و تباهی خواهیم رفت. حال اگر بر اساس نظر پوپر روانکاوی فروید را رد کنیم، «قول بازگشت به گذشته و پناه بردن به زهدان مادر بی‌اساس می‌شود»[۱].

در کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن، پوپر در قسمت «پاسخ به یکی از منتقدان»[۲] می‌گوید: حمله‌های من به افلاطون باعث رنجش بعضی افلاطونیان شده است، منظور او منتقد نظریاتش، پرفسور رونالد له‌وینسن[۳] است. به عقیدهٔ پرفسور له‌وینسن، پوپر گفته‌های افلاطون را تحریف نموده است. له‌وینسن برای مثال می‌گوید: در سرلوحهٔ بخش افسون افلاطون، جمله‌ای از پریکلس به عنوان موافق جامعهٔ باز و افلاطون به عنوان مخالف جامعهٔ باز آمده است. این جملات تحریف شده، یعنی جملهٔ منتسب به افلاطون در کتاب پوپر که به شرح زیر می‌آید، درست نیست:

«بزرگترین اصل این است که هیچکس چه مرد و چه زن بدون رهبر نباشد یا ذهن کسی بدین خوی نگیرد که خواه به انگیزهٔ حمیّت و غیرت و خواه از سَرِ خوشی و بازی، بگذارد شخصی به کاری به ابتکار خود دست بزند، بلکه در جنگ و در صلح مکلف است چشم به رهبر خود داشته باشد و با وفاداری از او پیروی کند؛ و حتی کوچکترین امور نیز تحت رهبری او باشد.»

به‌نظر له‌وینسن این جمله در کتاب نوامیس افلاطون این چنین بیان شده است:

دربارهٔ‌ی خدمت سربازی نکته‌هایی چند باید تذکر داده و چند قانون باید وضع کرد. مهمترین نکته این است که هیچ‌کس چه زن و مرد نباید از دستور فرمانده خود سر بتابد و به شوخی یا به جد خودسرانه کاری بکند بلکه چه در جنگ و چه در زمان صلح هر فرد باید در کوچکترین حرکات خود از فرمانده پیروی کند.... باید معتقد باشدکه همه باید با هم زندگی کنند، زیرا برای پیروزی در جنگ راهی جز این نیست»[۴]

---

۱. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۸۲

۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۶۳۷ - ۶۰۷

3. Ronald B. Levinson

۴. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ صص. ۱۲۸ - ۱۲۷

له‌وینسن می‌گوید: اولاً ترجمهٔ افلاطون غلط است، ثانیاً جملهٔ افلاطون در امور نظامی به‌کار رفته و نباید در کنار جمله‌ای که در امور غیرنظامی است، نقل شود. پوپر پاسخ می‌دهد که ترجمهٔ غلط وجود ندارد. در ضمن عبارت نقل شده از پریکلس نیز در ارتباط با کارهای نظامی است (مراسم تجلیل از کشته شدگان جنگ)، و همچنین به عقیدهٔ پوپر این قطعهٔ ذکر شده مانند دیگر نظریات افلاطون آرمانهای سیاسی وی را بیان می‌کند[1]. در مورد این مقایسه رأی افلاطون و پریکلس (پریکلس می‌گوید اگر چه تنها عده‌ای اندک ممکن است مبدع سیاستی باشند، ما همه می‌توانیم در مورد آن داوری کنیم) پوپر قصد سیاسی دارد. وی «می‌خواهد به‌هر نحو افلاطون را به توتالیتاریسم منسوب کند»[2].

پوپر درباب ترجمه و نسبت تحریف به‌خود می‌گوید: «به من در ترجمه‌هایم نسبت غرض‌ورزی می‌دهند، و واقعاً هم ترجمه‌هایم جهت‌گیرانه است، اما هیچ ترجمهٔ بی‌طرفانه‌ای از آثار افلاطون وجود ندارد و به‌نظر من چنین ترجمه‌ای اصلاً ممکن نیست[3]» و در جای دیگر می‌گوید: «آنچه دربارهٔ افلاطون می‌گویم، ضرورتاً تعبیر محض است»[4]. پوپر در اینجا نسبت تحریف را می‌پذیرد، و اعلام می‌کند هر ترجمه‌ای از آثار افلاطون به قصد و نیت خاصی است، یا در حقیقت یک تعبیر نسبت به افلاطون است، با پذیرش این مسأله، اولاً اساس درست بودن ترجمه‌ها (در هر مورد) سُست می‌شود، در ثانی ما به نسبی‌انگاری و حتی عدم اعتماد به ترجمه گرفتار خواهیم شد.

هگل در نزد پوپر، متهم است که با تکیه بر اصالت تاریخ افلاطون، و استفاده از اصالت ماهیت ارسطو در رشد ایده‌آلیسم و همچنین ظهور اندیشهٔ ناسیونالیسم نقش داشته، که نتیجهٔ آن پیدایش فاشیسم و مارکسیسم است. دربارهٔ نقش اندیشه‌های هگل در پیدایش فاشیسم و مارکسیسم و دیگر ایدئولوژیهای تمامیت‌خواه نظریات متفاوتی مطرح شده است. «جان پلامناتز[5]» در کتاب «فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی هگل»،

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۶۳۳ - ۶۳۲
۲. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۱۳۳
۳. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۲۴۲
۴. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۶۱۹

5. *John Plamentz*

می‌گوید: «گفته می‌شود که هگل معتقد به دولت توتالیتر بود. این اتهام مبهم و گمراه‌کننده است. لفظ توتالیتر... متعلق به قرن ماست»[1]. با وجود این، وی می‌افزاید که «هگل مخالف دموکراسی و از بسیاری جهات نیز مخالف لیبرالیسم بود»[2] و ادعاهای افراطی در مورد حق دولت داشت. هربرت مارکوزه یکی از نظریه پردازان مکتب انتقادی، ظهور ایدئولوژیهای تمامیت‌خواه را به مشکلات جامعهٔ سرمایه‌داری نسبت می‌دهد، وی در کتاب «انسان تک‌ساحتی» بر این عقیده است که مناسبات تولیدی جامعهٔ صنعتی، سبب شده که انسان به‌طور کلی از یاد برود و همچون ابزار و وسیله‌ای برای تولید به‌شمار آید[3]. این امر سبب گرایش افراد شیء گشته به‌طرف ایدئولوژیهای تمامیت‌خواه می‌شود. حال با توجه به این ملاحظات نمی‌توان مانند پوپر ریشهٔ توتالیتر را فقط در اندیشهٔ هگل دید.

اندیشهٔ ناسیونالیسم، در نظر پوپر، ریشه در افلاطون و هگل دارد و جزء اندیشه‌های توتالیتاریسم به‌حساب می‌آید، هر چند وی می‌گوید در زمان ناپلئون این اندیشه وارد اردوگاه آزادی شد، ولی توطئه هگل و فیخته دوباره آن را به اردوگاه توتالیتاریسم بازگردانید. در این رابطه باید به موارد زیر اشاره نمود:

یکم؛ به‌نظر می‌آید که اندیشهٔ «ناسیونالیسم» متفاوت از میهن‌دوستی *(Patriotism)* و پدیده به نسبت جدیدی است. در نظام قدیم فرمانروایان مردم را به عنوان ملت به رسمیت نمی‌شناختند و مردم هم خود را به نام ملت معرفی نمی‌کردند»[4]. این در حالی است که پوپر این دو را باهم یکی دانسته، و اندیشهٔ میهن دوستی قدیم را با ناسیونالیست جابه‌جا کرده است. پدیدهٔ ناسیونالیسم در سده‌های پانزده و شانزده، بعد از جایگزینی زبانهای محلی به‌جای زبان لاتین متولد و در انقلاب شکوهمند انگلیس (۱۶۸۸) رو به گسترش نهاده است[5]. پوپر به این مسائل کم‌توجه بوده است.

---

۱. جان پلامناتز؛ شرح و نقدی بر فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی هگل؛ ترجمهٔ حسین بشیریه؛ نشر نی؛ تهران: ۱۳۶۷؛ ص. ۲۳۵

۲. پیشین؛ ص. ۲۳۷

۳. هربرت مارکوزه؛ انسان تک‌ساحتی؛ ترجمهٔ محسن مؤیدی؛ امیرکبیر؛ تهران: ۱۳۵۹؛ ص. ۸

۴. عبدالرحمن عالم؛ بنیادهای علم سیاست؛ چاپ چهارم؛ نشر نی؛ تهران: ۱۳۷۷؛ ص. ۱۵۹

۵. پیشین؛ صص. ۲۲۵ - ۲۲۴

دوم؛ پوپر در مقابل ناسیونالیسم از اندیشهٔ جهان‌وطنی حمایت می‌کند. در اینجا این پُرسش مطرح می‌شود که آیا خودِ اندیشهٔ جهان‌وطنی نیز نمی‌تواند منجر به توتالیتر گردد؟ برای پاسخ به این پُرسش در دوران معاصر با نگاه به عملکردهای آمریکا در مورد جهانی شدن، می‌توان گفت که اندیشهٔ جهان‌وطنی اگر به طریق خشونت‌آمیز، مانند روش آمریکا بر مردم جهان تحمیل شود، نتیجه‌ای جز توتالیتاریسم جهانی نخواهد داشت.

سوم؛ پوپر که مخالف نظریهٔ توطئهٔ اجتماعی است و آن را به دیدگاه قائلان به اصالت تاریخ نسبت می‌دهد، «خود در صدد کشف توطئهٔ فیخته و هگل در باز گرداندن ناسیونالیسم به اردوی توتالیتاریسم است»[1].

چهارم؛ این مخالفت پوپر با هر نوع ملی‌گرایی و استقلال‌طلبی، ریشه در بازگشت به گذشته دارد، همان چیزی که خود پوپر با آن افلاطون را مورد حمله قرار می‌دهد؛ یعنی دوران کودکی پوپر در اتریش ـ مجارستان، یک دوران طلایی برای لیبرالیسم بوده است. در اتریش آن ایام آزادی و خودمختاری خاصی برای مردم و دانشگاهیان وجود داشته، پوپر نیز بر این دوران طلایی تأکید دارد[2]؛ در نتیجه وی همواره افسوس از دست رفتن آن دوران رؤیایی لیبرالیستی را دارد. به این دلیل وی همواره با استقلال‌طلبی و مبارزات ملی‌گرایانه سخت مخالف است و حتی به ویلسون و اصول چهارده گانه او تهمت فریب خوردهٔ اصالت تاریخ می‌دهد.

پنجم؛ این چنین به‌نظر می‌رسد که پوپر یک ملی‌گرا و دوستدار اتریش بوده است. او می‌گوید: وقتی خبر آنشلوس (الحاق اتریش به آلمان) را شنیدم، تصمیم به مبارزه با اصالت تاریخ گرفتم. این تصمیم ریشه در عشق وی به اتریش دارد، زیرا اتریش هم از جانب ناسیونالیسم صدمه خورد و تجزیه گردید و هم قبل از جنگ دوم جهانی توسط فاشیسم برای مدتی از روی نقشه‌های جهان حذف گردید. بدینسان شاید بتوان گفت که عشق پوپر به امپراتوری اتریش، وی را به مقابله با ناسیونالیسم و اصالت تاریخ وادار نمود.

---

۱. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۹۰

۲. جستجوی همچنان باقی، ص. ۶۷

ششم؛ با احتیاط می‌توان گفت چون که پوپر تباری یهودی داشته، یهودیان و یهودتباران در آلمان و اتریش توسط نازیها مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند. این امر سبب تنفر پوپر از ملی‌گرایی شده است. زیرا مخالفان یهودیان، با شعارهای ملی‌گرایانه و تبیین‌های نژادپرستانه می‌خواستند یهودیان را علت ضعف‌های خود جلوه دهند، اما به عقیدهٔ پوپر این امر چه برای یهودیان و چه غیریهودیان خطرناک است و گرایشات ملی‌گرایانه را تشدید می‌کند، به همین دلیل باید به‌هر طریق ممکن جلوی ناسیونالیسم را گرفت.

مجموع عوامل ذکر شده می‌تواند به عنوان حدسهایی تلقی شود که علل مبارزات پوپر با ناسیونالیسم و اصالت تاریخ را توضیح دهد که ریشه در شرایط عینی زندگی پوپر دارد. اما با وجود این انتقادات، در مخالفت پوپر با ناسیونالیسم حقیقتی نهفته است که قابل چشم‌پوشی نیست. زیرا واقعاً ناسیونالیسم ریشهٔ بسیاری از جنگ‌های دوران معاصر بوده است. برای مثال، نسل‌کشی در بوسنی و هرزگوین توسط صربها در سالهای اخیر، ریشه در ناسیونالیسم صربی دارد. پس باید با این پدیدهٔ عصر جدید، یعنی ناسیونالیسم با احتیاط رفتار شود و مهار گردد، تا به جای ایجاد جنگ و خونریزی، در راه توسعه و شکوفایی کشورها کاربرد داشته باشد.

پوپر مارکس را به دلیل اندیشه‌های کل‌انگارانه‌اش و نقشی که در ایجاد تئوری انقلاب داشته است، مورد حمله قرار می‌دهد. وی با وجود این حمله‌ها، در آخرین تحلیل‌اش، مارکس را دارای ایمان قلبی به جامعهٔ باز می‌داند[1]. به‌نظر می‌رسد که حملهٔ پوپر در مورد پیشگویی‌های مارکس، که ریشه در اندیشه‌های کل‌انگارانه‌اش دارد، درست باشد. حملات پوپر به پیشگویی‌های کل‌انگارانه را می‌توان برعلیه نظریهٔ پایان تاریخ فوکویاما که معتقد به پیروزی لیبرال دموکراسی بود، نیز به‌کار بست.

در باب رد اندیشهٔ انقلاب توسط پوپر، باید گفت که او در کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن، انقلاب را با دلایل روش‌شناسانه و همچنین رد تاریخ‌انگاری مردود می‌شمارد، لیکن او در کنار این امر سنت‌گرایان را نیز مورد حمله قرار داده و محکوم می‌کند. پوپر

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۲۴

برخلاف این دیدگاه، در آثار بعدیش از جمله حدسها و ابطالها، به سنّت گرایی نزدیک و انقلاب را از دریچهٔ سنّت‌ها مورد حمله قرار می‌دهد، او می‌گوید:

«انقلاب همیشه چارچوب نهادی و سنتی جامعه را نابود می‌کند، و لاجرم همان مجموعه ارزشهایی راکه برای تحقق آنها برپا شده بود، به خطر می‌اندازد. هر مجموعه‌ای از ارزشها فقط تا جایی ممکن است معنا و اهمیت اجتماعی داشته باشد که یکی از سنّت‌های اجتماعی آن را برقرار نگاه دارد»[۱].

او حتی سنت‌ها را در روش‌شناسی خود مدّنظر قرار می‌دهد و آنها را منشأ مسائل می‌شمارد[۲]. همچنین سنّت‌ها در زمینهٔ پیدایش نهادها نیز مهم هستند، به عقیدهٔ پوپر، «نهادها تنها در صورتی که با سنّت‌ها تعدیل پیدا نکرده باشد، هرگز کافی نیستند. نهادها همیشه دو ارزشی‌اند، بدین معنی که در صورت نبودن یک سنّت نیرومند ممکن است در خدمت هدفی مخالف با هدفهای مورد نظر قرار گیرند»[۳]. سنّت‌ها حلقهٔ اتصالی میان نهادها و قصدها و ارزیابی‌های مردم‌اند. این امر تضادی آشکار در اندیشه‌های پوپر است.

پوپر به‌جای انقلاب، مهندسی اجتماعی جز به‌جزء یا تدریجی را پیشنهاد می‌دهد، که به کمک نهادها و دانشمندان علوم اجتماعی، با توجه به زمینه‌های سنتی به اصلاحات جامعه بپردازند. این اصلاحات به‌کمک نهادها، به گسترش بوروکراسی و نهایتاً افزایش قدرت دولت کمک می‌کند، که این مسأله خطرناک است. هر چند پوپر می‌خواهد به‌یاری قانون این مشکل را حلّ کند ولی به‌نظر در عمل این کار مشکل است. وی همچنین به چگونگی ایجاد این نهادها توجه دقیق نداشته است[۴].

پوپر در حمله‌های خود به بزرگان فلسفه از زبان تندی استفاده می‌کند. این شایسته نیست، زیرا ممکن است که یک اندیشمند با برخی از نظریات اندیشمندان دیگر مخالف باشد، ولی حق ندارد که به‌وی توهین نماید. لیکن پوپر در حمله‌های خود ــ

---

۱. اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۰۰

۲. برای توضیح بیشتر در این‌باره، به فصل آینده رجوع شود.

۳. حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۳۷

۴. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۷

مانند حمله به هگل ــ وی را مغلق‌گو و دغلباز و مزدبگیر دولت پروس می‌خواند[1]. از این شیوه استفاده می‌کند. در ضمن وی برای انتقادهای خود از اصول لیبرالیسم استفاده نموده و معیار قرار می‌دهد. پوپر هرآنچه را خلاف لیبرالیسم است، مردود می‌داند. این امر هم درست به‌نظر نمی‌آید.

یکی دیگر از مسائل مهم شایستهٔ توجه، شیفتگی پوپر به غرب است. این امر حاکی از پذیرش همه‌جانبهٔ تمدن غربی و لیبرالیسم غربی با همهٔ کاستی‌های آن (مانند فقر، بیکاری) است، که باید مورد نقد جدی قرار گیرد. پوپر می‌گوید: ریشهٔ «بدبینی معرفت‌شناسانه» در اعتقاد افلاطون که می‌گوید قادر به شناخت نیستیم، وجود دارد،

> «اما افلاطون کاملا بنابر سنّت نقادانه و عقلانی ایونی باستان، این اعتقاد را با یک خوشبینی معرفت‌شناسانهٔ بی‌نظیری تکمیل کرده است... این نظریه خوشبینانه مبتنی‌بر آن است که دستیابی به علم... (با وجود دشواری)، لااقل برای برخی از ما امکان‌پذیر است»[2].

این امر نشان می‌دهد پوپر با وجود حمله‌های زیاد و شدید به افلاطون، او را جزیی از تمدن غرب دانسته و خود نیز به خوشبینی وی اعتقاد دارد. او حتی می‌گوید:

> «من معتقدم که این رویکرد خوشبختانه تقریباً به‌نحو انحصاری در اروپا (اروپا و آمریکا) برقرار بوده است»[3].

پوپر از این فراتر رفته و می‌گوید صنعتی شدن، علم‌گرایی فقط مشخصهٔ تمدن غربی است، در حالی که کشوری مانند ژاپن و همچنین کشورهای آسیای جنوب شرقی صنعتی بوده ولی غربی به‌حساب نمی‌آیند. اینها جملگی نشانهٔ شیفتگی پوپر به تمدن غربی است.

به‌نظر من این ستایش از غرب همراه غلو پوپر، هرچند ممکن است در بعضی موارد همراه حقیقتی باشد، ولی به‌طور کل صحیح نیست. وی آمریکا و آزادی آن را می‌ستاید، این در حالی است که در عمل این‌طور نیست، برای نمونه می‌توان اشاره

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۶۹۵ - ۶۹۴ - ۶۸۴

۲. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۳۵۴

۳. پیشین؛ ص. ۳۵۵

نمود که در آمریکا سازمانهای مخفی از جمله «سازمان مرکزی اطلاعات آمریکا (سیا)، دفتر تحقیقات فدرال (اف. بی. آی)، دستگاه اطلاعات نظامی، سازمان امنیت ملی (نسا)، و ادارهٔ مالیاتهای داخلی (ایرس)»[۱] وجود دارند، که به عنوان بخش عظیمی از قلمرو مخفی دولت آمریکا، در داخل و خارج آمریکا شهروندان را کنترل، و در صورت نیاز به‌هر نوع جنایتی برعلیه آنها دست خواهند زد، از جمله: مداخلهٔ سازمان سیا در ایران برعلیه دولت مرحوم دکتر مصدق، در کودتای ۱۳۳۲؛ یا دخالت سیا در سقوط دولت آلنده و کشتن او[۲]، که نشان‌دهندهٔ نقش اساسی مجموعهٔ نظامی صنعتی آمریکا در خارج و داخل این کشور امپریالیستی است، حمایت بی‌دریغ دولت و سازمانهای مختلف آمریکایی از رژیم اشغالگر و نژادپرست اسرائیل، سیاست‌های مداخله‌گرانهٔ آمریکا در کشورهای دیگر جهان، مانند مداخله‌های اخیر آمریکا در افغانستان و عراق، و هزاران مورد دیگر در خارج و داخل آمریکا[۳]. این اعمال نشان‌دهندهٔ چهرهٔ مذموم دموکراسی لیبرال آمریکایی است، که پوپر بر آن چشم می‌بندد.

پوپر می‌گوید: «از زمان جنگ بوئر، هیچ‌یک از حکومت‌های دموکراتیک جهان آزاد در وضعی نبوده است که به جنگی تهاجمی بپردازد»[۴]. در این مورد دیگر نیاز به توضیح نیست و هر شخصی با نگاه به اعمال آمریکا و همراهی انگلیس با او خواهد دید که این دو کشورِ الگوی پوپر تا چه اندازه در بروز جنگ‌های منطقه‌ای بعد از جنگ جهانی دوم نقش داشته‌اند. پوپر در نهایت جهان غرب را بهترین جامعه‌ای می‌داند که در تاریخ بشریت به‌وجود آمده است[۵]. قطعاً اثبات این ادعا خیلی دشوار است.

پوپر ادعا می‌کند که جامعهٔ غربی بهترین جامعه‌ای است که بشریت در طول تاریخ تجربه نموده است، و به هیچ وجه امکان بازگشتی به وضع هماهنگ قبلی نیست، «اگر بازگردیم، باید آن راه را تا انتها بپیماییم، باید به حیوانات رجعت کنیم»[۶]. پس ما باید

---

۱. مورتون ﻫ. هالپرین، جری ج. برهن و دیگران؛ دولت بی‌قانون؛ ترجمهٔ رضا سنگدل؛ نشر محراب قلم و سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی؛ تهران: ۱۳۶۹؛ ص. ۲۵

۲. پیشین؛ صص. ۲۸ - ۲۶

۳. حسین هرسیج؛ «رابطهٔ عملیات تروریستی و سیاست‌های مداخله‌گرایانهٔ آمریکا»؛ اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی؛ شمارهٔ ۱۷۲ - ۱۷۱، صص. ۲۹ - ۲۰

۴. حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۶۰

۵. پیشین؛ ص. ۴۵۸

۶. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۴۱۹

به‌سوی جامعهٔ باز حرکت نماییم. در این ادعاهای پوپر نکاتی به چشم می‌خورد که اساساً خود وی با آنها به‌شدت مخالفت داشته، لیکن از آنها سود جسته است. مثلاً بهترین شمردنِ جوامع غربی نشانه‌ای از ایده‌آلیسم بوده و همچنین حرکت از جامعهٔ بسته قدیم به‌سوی جامعهٔ باز با یک حرکت بدون بازگشت خود دلیلی بر تاریخ‌انگاری و کل‌انگاری با دیدگاه موجبیت‌انگارانه است.

در اندیشهٔ تکاملی پوپر، یعنی حرکت از جامعهٔ بسته به‌سوی جامعهٔ باز شباهت‌هایی با اندیشهٔ مارکس دیده می‌شود. پوپر همچون مارکس به یک حرکت مرحله‌ای از جوامع ابتدایی (جوامع بسته) به جوامع تکامل یافته (جوامع باز) معتقد است. مارکس جامعهٔ کمونیستی نهایی را ایده‌آل دانسته، در حالی که پوپر جامعهٔ باز را ایده‌آل خود می‌داند. در اینجا پُرسشی پیش می‌آید مبتنی‌بر این که آیا جامعهٔ باز پوپر همچون جامعهٔ کمونیستی مارکس یک حالت قطعی و نهایی است؟ آیا امکان تغییر و تحول اساسی در جامعهٔ باز وجود دارد؟ در پاسخ به این پُرسش به‌نظر می‌رسد چون پوپر غرب را بهترین جامعه (جامعهٔ باز) می‌داند، پس شاید بتوان گفت که وی جامعهٔ باز را نهایی دانسته و امکان تحول در آن را رد می‌کند. برای اثبات این ادعا می‌توان به این نکتهٔ پوپر اشاره نمود که می‌خواهد برای حفظ جامعهٔ باز و خصوصیات مربوط به آن، از همهٔ امکانات موجود و حتی خشونت بهره گیرد.

پوپر بر برخورد تمدنها و نقش آنها در رشد معرفت بشری تأکید دارد، به‌نظر وی «برخورد فرهنگی نقش مهمی در ظهور علوم یونانی ــ ریاضیات و نجوم ــ داشت و حتی می‌توان شیوه‌هایی را که به وساطت آنها، برخوردهای مختلف، ثمر به‌بار آورده مشخص ساخت»[1]. این دیدگاه پوپر به عنوان یک دیدگاه مثبت بر اندیشمندان دیگر تأثیرات متفاوتی داشته است؛ مثلاً ساموئل هانتینگتون به این برخورد فرهنگ‌ها توجه نمود، اما وی به‌جای پرداختن به اثرات مثبت این برخورد، به جنبهٔ منفی آن تأکید دارد. به‌نظر هانتینگتون «خط و گسل میان تمدنها، در آینده خاک‌ریزهای نبرد خواهد بود. برخورد تمدنها آخرین مرحله از سیر تکاملی چالش در جهان نو را ترسیم خواهد

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۹۵

کرد»[1]. به‌عکس این نظر هانتینگتون، بسیاری دیگر از اندیشمندان همچون، سیّدمحمّد خاتمی (رئیس جمهور فعلی ایران) به گفتگوی تمدنها و فرهنگ‌ها و ثمرات آن تأکید دارند. این امر نشان‌دهندهٔ اهمیت نظریهٔ برخورد فرهنگ‌های پوپر است.

در پایان این قسمت باید بگویم یک مشکل اساسی در نظریات پوپر وجود دارد و آن اینکه چگونه کسی همه چیز را از دریچهٔ ابطال می‌بیند و باوری به حقیقت و یقین مطلق ندارد؟ حکمی یقینی در مورد افلاطون، هگل و مارکس و دیگر تاریخ‌انگاران به‌زعم خودش، اعلام می‌کند و آنها را به دشمنی با دموکراسی و جامعهٔ باز متهم می‌نماید؟ و همچنین با حکمی قطعی فیلسوفان را به دو گروه موافق و مخالف جامعهٔ باز تقسیم می‌نماید؟

---

۱. هانتینگتون و منتقدان؛ نظریهٔ برخورد تمدنها؛ ترجمه مجتبی امیری؛ وزارت امور خارجه؛ تهران: ۱۳۷۵؛ ص. ۴۶

فصل سوم

شرایط عینی شکل‌گیری نظریه پوپر

شرایط و موقعیت‌های خاص سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بر شکل‌گیری نظریات علمی تأثیرگذار است، یعنی با توجه به ویژگی‌های خاص زمانی و مکانی، اندیشه‌ها و نظریات متناسب با آن وضع شکل می‌گیرد، «عقاید همان‌گونه که نگرشهای شخص هستند و این نگرشها از طبیعت شخصیت ناشی می‌شود که خود نتیجهٔ حاصل از کنش متقابل فرد و محیط اوست»[۱].

هدف از این نظریات حلّ مشکلات و بحرانهای عدیدهٔ هم‌عصر خود است. برای درک روندهای فکری نظریه‌پرداز و همچنین فهم دقیق‌تر و عمیق‌تر نظریه ضروری است که شرایط و موقعیت شکل‌گیری نظریه مورد تجزیه و تحلیل دقیق قرار گیرد؛ کارل پوپر برای فهم تاریخی به تحلیل شرایط و موقعیت معتقد بود، این تحلیل در واقع حدس محقق در مورد چگونگی شکل‌گیری یا عوامل شکل‌دهندهٔ نظریه به‌حساب می‌آید. در این قسمت ابتدا شرایط سیاسی ـ اقتصادی و اجتماعی عصر و دوران نظریه‌پردازی پوپر را مورد بررسی قرار می‌دهیم و در ادامهٔ بحث تأثیر این شرایط را بر شکل‌گیری نظریهٔ دموکراسی پوپر، مورد نقد و ارزیابی قرار داده تا میزان تأثیر شرایط عینی بر شکل‌گیری نظریه آشکار گردد.

۱. *شرایط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی هم‌عصر کارل ریموند پوپر*

کارل ریموند در امپراتوری اتریش ـ هنگری، دیده به جهان گشود، امپراتوری که مسبب دو جنگ بزرگ جهانی گردید. «مشکل اصلی اتریش وجود اقوام مختلف در این

---

۱. مایکل راش؛ جامعه و سیاست؛ ص. ۱۹۴

امپراتوری بود که از نظر زبان و نژاد و مذهب اختلاف داشتند»[1]. این مشکل در قرن ۱۹ تحرک بین‌المللی اتریش را ضعیف نموده و در نهایت در قرن بیستم باعث تجزیه و نابودی امپراتوری (اتریش ـ هنگری) می‌گردد. این عامل به‌نظر من تأثیر زیادی در شکل‌گیری شخصیت کارل پوپر داشته است، که در قسمت‌های بعدی بیشتر از آن بحث خواهم نمود.

کارل ریموند پوپر در سال ۱۹۰۲ در شهر وین در خانواده‌ای یهودی‌تبار، به دنیا آمد. پوپر خود می‌گوید: «والدین من هر دو یهودی‌زاده بودند، اما پیش از تولد فرزندانشان به مذهب پروتستان (لوتری) تغییر کیش دادند»[2]. در آن زمان یهودیان زیر فشار بودند به عقیدهٔ پوپر یهودی ستیزی کاری بد و خطرناک است، و روحیهٔ ملی‌گرایی را افزایش می‌دهد، و این امر زشت و ناصواب است؛

> ««یهودی ستیزی چیز بد و شومی است، و یهودی و نایهودی یکسان باید از آن بترسند... می‌توان به‌کسانی که به دلیل تبار نژادی خود مورد تحقیر قرار می‌گیرند، حق داد که در واکنش خود را مفتخر به نژاد خود معرفی کنند. اما فخر نژادی نه‌تنها احمقانه که غلط هم هست»[3].

به عقیدهٔ وی رفتار با یهودیان در اتریش و آلمان تا پیش از جنگ جهانی اول رفتار نامناسبی نبوده است، اما چون این جوامع کمال یافته نبوده، نمی‌توان حالت ایده‌آل را مدّنظر داشت؛ او می‌گوید:

> ««با آنکه یهودیان و یهودی تباران در برابر قانون برابر بودند، با آنها از هر لحاظ به‌نحو یکسانی رفتار نمی‌شد. اما معتقدم با یهودیان آن‌قدر که انصاف حکم می‌کند، در مجموع خوب رفتار می‌شد»[4].

در اتریش ریشهٔ یهودی ستیزی بازنمود دشمنی با افراد خارجی بود و این احساس «مورد استفادهٔ نه‌فقط حزب ناسیونالیست آلمانی اتریش که مورد استفادهٔ حزب کاتولیک رومی نیز قرار گرفت»[5].

---

۱. احمد نقیب‌زاده، تحولات روابط بین‌الملل (از کنگرهٔ وین تا امروز)؛ انتشارات قومس؛ تهران: ۱۳۶۹، ص. ۴۱

۲. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۲۲۰

۳. پیشین؛ ص. ۲۲۰

۴. پیشین؛ ص. ۲۲۱

۵. پیشین؛ ص. ۲۲۲

پدر پوپر، «دکتر زیمون زیگموند کارل پوپر» یک لیبرال تندرو مکتب جان استوارت میل و علاقمند به فلسفه بود[۱]. این دوران، «دوران پیروزی شکل‌های سرمایه‌داری سطح بالاست که به‌یاری لیبرالیسم اقتصادی جهش خود را آغاز کرده‌اند»[۲]. این امر بر خانوادهٔ پوپر نیز تأثیر داشته است؛ در ضمن در این ایام افکار لیبرالیسم «از طرف اروپائیان همچون نشانهٔ تمدن در نظر گرفته»[۳] می‌شد. پوپر می‌گوید فضای قبل از جنگ جهانی اول، در اروپا، فضای لیبرالیستی بود، و با شروع جنگ جهانی آن فضا آن‌طور که اکنون به‌نظر می‌آید، از میان رفت. در دانشگاه وین استادان از آزادی و خودمختاری قابل توجهی برخوردار بودند[۴]؛ پوپر حسرت از دست رفتن این فضای لیبرالیستی را در دل دارد.

یکی از دوستان صمیمی پوپر، «آرتو آرنت» بود. وی می‌گوید، او را در سال ۱۹۱۲ ملاقات نمودم، آرتور، از مخالفان سرسخت ناسیونالیسم بود، او سوسیالیست و در عین حال از مخالفان سرسخت بلشویک‌ها بود. «او بلشویک‌ها را یسوعیون سوسیالیسم تعبیر می‌کرد، یعنی کسانی که قادرند افراد بی‌گناه را، حتی افراد بی‌گناه جناح خود را قربانی هدفهای خود کنند، چرا که بنابه اعتقاد ایشان هدفهای بزرگ هر وسیله‌ای را توجیه می‌کنند»[۵]. این دوستی بر عقاید سیاسی پوپر تأثیرگذار بوده است.

در ایام قبل از جنگ جهانی اول، اتریش تحت تأثیر مبارزات استقلال‌طلبی قرار داشت. در سال ۹ - ۱۹۰۸ بحران بوسنی گریبانگیر اتریش می‌شود. این بحران ناشی از تحرکات صربستان به‌خاطر تشکیل صربستان بزرگ بود. در بوسنی از جمعیت دو میلیون نفری، حدود ۱/۵ میلیون نفر آن صرب بودند، صربستان می‌خواست بوسنی را به‌خود ملحق نماید، اما با مبارزات اتریش این قائله ختم می‌شود ولی ریشهٔ آن یعنی مبارزات استقلال‌طلبانه همچنان باقی می‌ماند[۶].

---

۱. جستجوی همچنان باقی؛ صص. ۶۸ - ۶۷

۲. پی‌یر ورنوون؛ تاریخ روابط بین‌الملل (از ۱۸۷۱ تا ۱۹۱۴) ۲ جلد؛ ترجمهٔ قاسم صنعوی؛ انتشارات معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی؛ تهران: ۱۳۷۰؛ ص. ۱۵۹

۳. پیشین؛ ص. ۲۹۴

۴. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۶۷

۵. پیشین؛ ص. ۷۲

۶. احمد نقیب‌زاده؛ تحولات روابط بین‌الملل؛ ص. ۱۱۵

در اتریش مبارزه با ملیت‌ها تمام کوشش دولت را صرف خود نموده و باعث ضعف آن گردیده بود. اتریش تحت تأثیر انقلاب روسیه در «سال ۱۹۰۶ به برقراری حق رأی همگانی رضایت می‌دهد»[1]. اما با این وجود احساسات شدید ملی‌گرایانه فروکش نمی‌کند و شدت می‌گیرد. حتی انسجام داخلی میان امپراتوری اتریش و مجارستان نیز به علت تفاوت ساختارهای اقتصادی و اجتماعی چندان ثباتی ندارد. این عوامل باعث ضعف اتریش مجارستان در رقابت‌های بین‌المللی می‌شود. بحران سال ۱۹۱۳ (جنبش استقلال‌طلبی یوگسلاوی) سبب می‌شود که در این هنگام اتریش مهمترین مسألهٔ خود را یوگسلاوی بداند، و مراقب مبارزات قدرت در بلگراد باشد[2]. این در حالی است که رقابت‌های بین‌المللی بر سر مسائل سیاسی و اقتصادی روز به‌روز شدت می‌گرفت.

آلمان به عنوان همسایهٔ اتریش قبل از جنگ جهانی اول از رقبای خود پیشی می‌گیرد، این امر به سبب «سرمایه‌داری سازمان یافته» در آلمان است. «رودلف هیلفردنیک (وزیر دارایی سوسیال دموکرات جمهوری وایمار ۱۹۱۸ - ۱۹۳۳) این مفهوم را در کتاب "سرمایهٔ مالی" (۱۹۱۰)[3]»، مورد بحث قرار می‌دهد؛ وی خواستار ادغام کارگاه‌ها و تشکیل کارتل‌هاست[4]. این روند بعد از جنگ جهانی اول نیز با شدت بیشتری ادامه می‌یابد. «برینگتن مور»، روند این فعالیت را تا رسیدن به نظام فاشیستی در آلمان چنین توضیح می‌دهد:

> «به علت ضعف بورژوازی در آلمان، ائتلافی تقریبی میان بخش‌های اشراف و گروه‌های تجاری صنعتی نوپدید، (اواخر قرن ۱۹،قرن ۲۰) پیش می‌آید. پس از این ائتلاف با ورود آمریکا به صحنهٔ رقابت اروپا (با صدور گندم) دشواریها افزایش می‌یابد؛ این عمل باعث افزایش گرایش‌های اقتدارطلبی و ارتجاعی در میان طبقهٔ زمیندار و توسل آن به قدرت سیاسی می‌شود. نتیجهٔ آن تشکیل دولت‌های محافظه کار و اقتدارطلب قبل از جنگ جهانی در آلمان است. بعد از جنگ و ناتوانی جمهوری وایمار راه برای تشکیل دولت

---

۱. تاریخ روابط بین‌الملل؛ ص. ۱۶۵ ۲. پیشین؛ ص. ۴۰۱

۳. ویلفرد رودریش؛ سیاست به‌مثابه علم؛ ترجمهٔ ملک یحیی صلاحی؛ انتشارات سمت: تهران: ۱۳۷۲، صص. ۳۸ - ۳۷

۴. ویلفرید روریش؛ سیاسی به‌مثابه علم؛ ص. ۳۹

فاشیستی هموار می‌شود. در آلمان یک انقلاب از بالا شروع می‌شود که دولت نقش اساسی در آن دارد. این حکومت‌های فاشیستی تحت تسلط اشراف هستند، آنها توده‌ها (دهقانان و خرده‌بورژوازی) را نیز با خود همراه و خوی تجاوزطلبی جهانگشایی دارند[۱].

در ۲۸ ژوئن ۱۹۱۴، آرشیدوک ولیعهد اتریش ـ مجارستان یعنی فرانسوا فردیناند در سارایوو به‌دست جوانی اهل بوسنی به قتل می‌رسد. می‌گویند صربها در این جریان نقش داشته‌اند. این عامل به عنوان عامل فرعی جنگ جهانی اول و بهانه‌ای برای شروع آن می‌گردد. علت اصلی جنگ در حقیقت ترس اتریش ـ مجارستان از جنبش ملی یوگسلاوی است، آنها این مسأله را بهانه قرار داده تا با صربستان تصفیه حساب کنند. در این راستا آلمان نیز از اتریش حمایت می‌کند و جنگ در ۲۸ ژوئیه آغاز می‌شود. فرانسه و روسیه نیز از صربستان حمایت می‌نمایند. با حملهٔ آلمان به بلژیک، بریتانیا وارد جنگ می‌گردد[۲]. به این ترتیب، جنگ جهانی اول به علّت احساسات ناسیونالیستی و ملّی‌گرایی اروپائیان آغاز و جهان را به کامِ آتش خود می‌کشد.

پوپر می‌گوید: در زمان شروع جنگ جهانی اول دوازده سال داشتم، در آن زمان ما یک خانوادهٔ صلح‌طلب بودیم و من آرزوی صلح و پیروزی اتریش را داشتم، البته نه پیروزی قطعی بلکه بازگشت دشمنان به سرزمینشان[۳]. مدتی گذشت که من «پی بردم که عمل اتریش در حمله به صربستان و عمل آلمان در حمله به بلژیک، کار بسیار زشتی بوده است»[۴]. در طول جنگ شعارهای صلح‌طلبانهٔ کمونیست‌ها توجه پوپر را به‌خود جلب می‌کند. سخنرانی‌های تروتسکی در جریان صلحِ برست ـ لیتوفسک بر او تأثیر زیادی می‌گذارد.

پوپر تحت تأثیر تبلیغات کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها قرار می‌گیرد. وی حتی ایمان سوسیالیستی خود را تا مدتها حفظ می‌کند. او به این علت در سال ۱۹۱۹ به عنوان جوانِ نامه‌بر در حزب کمونیست وین ثبت نام می‌نماید[۵]. پوپر می‌گوید: من در آن

---

۱. برینگتن مور؛ ریشه‌های اجتماعی، دیکتاتوری و دموکراسی؛ ترجمهٔ حسین بشیریه؛ مرکز نشر دانشگاهی؛ تهران: ۱۳۶۹؛ صص. ۳۲ ـ ۲۷

۲. تاریخ روابط بین‌الملل ج. دوم؛ صص. ۴۰۷ - ۴۰۶

۳. درس این قرن؛ صص. ۴۵ - ۴۴

۴. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۷۴

۵. درس این قرن؛ صص. ۴۵ - ۴۴

موقع در «تله موش» مارکسیسم، تله‌ای که نوید دنیای بهتری را می‌داد، گرفتار شدم. این تله تحقق سوسیالیسم و نابودی سرمایه‌داری را حتمی می‌دانست[1]. پوپر «آشنایی با مارکسیسم را یکی از مهمترین حوادث رشد فکری»[2] خود می‌داند، زیرا به‌وی آموخت که انسانها خطاپذیرند. البته پوپر در این ایام (۱۹۱۹) با روانشناسی آدلر و روانکاری فروید نیز آشنا می‌شود و همچنین چیزهایی دربارهٔ اَینشتین می‌آموزد[3]. این عوامل در شکل‌گیری شخصیت فکری وی تأثیر زیادی دارند، از جمله در روانشناسی و روانکاوی می‌خواستند که رفتار افراد را بر اساس مسائل روانی تحلیل و حتی پیش‌بینی نمایند، لیکن پوپر با این امر مخالفت نموده و خواستار بهره‌گیری از شرایط عینی برای تحلیل رفتار افراد بود. همچنین اینشتین با نقض قوانین نیوتن، نشان می‌دهد که آن قوانین قطعی و نهایی نیستند و امکان تغییر دارند، پوپر نیز از این اندیشه سود برده و اعلام می‌دارد که همهٔ قوانین حدسهایی بیش نیستند و باید به‌شدت مورد نقد قرار گیرند.

پوپر در زندگینامهٔ خود می‌گوید: «پیش از اتمام هفده سالگی به صف مخالفان مارکسیسم پیوستم، به ماهیت جزمی گزافه‌گویی‌های باورنکردنی فکری آن پی‌برده بودم»[4]. این گزافه‌گویی‌ها جان انسان را به مخاطره می‌انداخت، مثلاً در تظاهراتی که در وین در حمایت از کمونیست‌ها برپا شده بود، تعدادی از دانشجویان کشته می‌شوند. این مسأله مایهٔ تأسف پوپر شده و خود را در این قتل‌ها مسئول می‌داند، به این ترتیب وی از کمونیست دلزده می‌شود.

بعد از پایان جنگ و شکست دول مرکزی، روند استقلال‌خواهی در اروپا اوج می‌گیرد. برای مثال، در میان ملیت‌های اتریش ـ مجارستان، چک‌ها از نظر فرهنگی و دموکراسی و اقتصادی پیشرفته بودند، رهبر استقلال‌طلبان چک، توماس مازاریک، فیلسوف و اولین رئیس جمهور چک بود. او در ۳۰ مه ۱۹۱۸ به آمریکا مسافرت و موافقت ویلسون (به‌نظر ویلسون باید ملیت‌های اتریش ـ مجارستان یک رشد مستقل و خودمختار داشته باشند) را برای تشکیل کشور چکسلواکی جلب می‌کند و دولت در

---

۱. درس این قرن؛ صص. ۴۹ - ۴۸
۲. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۱۰۹
۳. پیشین؛ ص. ۱۱۰
۴. پیشین؛ ص. ۱۰۶

تبعید را تأسیس می‌کند و چندی بعد این‌دولت توسط انگلیسی‌ها به رسمّیت شناخته می‌شود. و در ماه سپتامبر چکسلواکی ملت مستقل می‌گردد[1]. پوپر با این استقلال و فعالیت‌های ویلسون و مازاریک مخالف است و آنها را فریب خورده روش اصالت تاریخ می‌داند. امپراتوری اتریش ـ مجارستان تجزیه می‌شود و قرارداد صلح ورسای (صلح بین فرانسه و آلمان) در ۲۸ ژوئن ۱۹۱۹ به آلمان تحمیل شده، علی‌رغم مخالفت آلمانها و تنفر آنها نسبت به این صلح تحمیلی، آلمانها را مجرم معرفی نموده[2] و شدیداً تحقیر می‌نماید. این امر نطفهٔ جنگ دیگری را می‌بندد. در مورد این صلح جواهر لعل نهرو می‌گوید:

«منظور اصلی از ذکر چنین شرایطی در این پیمان (صلح ورسای و تحمیل شرایط سنگین به آلمان) آن بود که به‌هر طریق که شده، دست و پای آلمان را ببندند تا او را از کار بیندازند و مانع از آن شوند که مجدداً نیرومند شود. آلمان باید نسل اندر نسل بردهٔ اقتصادی متفقین باقی بماند و هر سال باجهای سنگین به آنان بپردازد. درس آشکار تاریخ آن است که ممکن نیست ملّت بزرگی چون آلمان را برای مدت طولانی در این وضعیت نگاه داشت و این حقیقتی بود که سیاستمداران بسیار دانایی که در ورسای اساس صلح را بر انتقام پی‌ریزی کردند، بدان توجه ننمودند[3].

پیمان صلح ورسای همچون صلح وین، تخم جنگ‌های آیندهٔ اروپا را پاشید[4]، بعد از جنگ حوادث مهمی رخ داد که در شکل‌گیری نظریات سیاسی پوپر اهمیت اساسی دارد، مهمتر از همه تحکیم اتحاد جماهیر شوروی و روی کار آمدن استالین و پیشرفت سریع اقتصادی آن، به‌وجود آمدن قدرت جدید غربی یعنی آمریکا به عنوان قدرت اقتصادی و صنعتی، ظهور فاشیسم در ایتالیا و آلمان که علناً دموکراسی را تحقیر می‌نمودند و باعث هرج و مرج در اروپا شدند[5].

بعد از جنگ جهانی اول، بحرانهای اقتصادی و اجتماعی در اروپای شرقی، و تغییر

---

۱. استوارت هیوز؛ تاریخ معاصر اروپا، ترجمهٔ علی‌اکبر بامداد؛ امیرکبیر؛ تهران: ۱۳۶۱، صص. ۹۹-۹۸

۲. پیشین؛ صص. ۱۰۷ - ۱۰۶

۳. جواهر لعل نهرو، نگاهی به تاریخ جهان (تلخیص از سال پادو ـ ور) ترجمهٔ مهرداد مهرین؛ چاپ دوم، کتابفروشی نیما، تهران: ۱۳۶۸؛ ص. ۳۳۶

۴. پیشین؛ ص. ۳۴۰

۵. پیشین، صص. ۳۴۵ - ۳۴۰

مرزهای ناشی از جنگ باعث جابه‌جایی میلیونها انسان و گرسنگی و ترس از مسائل سیاسی گردید. در اروپای مرکزی دولت‌های شکست خورده از جمله اتریش مهاجران زیادی را در خود جای دادند[۱]، در نتیجهٔ آن نارضایتی‌ها در مردم این مناطق به‌وجود می‌آید. پوپر می‌گوید سالهای بعد از جنگ برای ما سالهای تلخی بود، «خیلی از ما هیچ آینده و برنامه‌ای نداشتیم. در کشور بسیار فقیری زندگی می‌کردیم که جنگ داخلی شیوع ماندگار داشت و هر از چند گاه شدیداً شعله‌ور می‌شد. اغلب ما به درد افسردگی و نومیدی و دلزدگی دچار بودیم[۲]. اما با همهٔ این احوال، پوپر در دانشگاه وین در کلاس درسهایی مانند فلسفه و ریاضیات و فیزیک حاضر می‌شد، و با کودکان بی‌سرپرست کار می‌کرد، او در سال ۱۹۲۵ در موسسهٔ روانشناسی «پداگوژیک» نیز فعالیت نموده و تحت تأثیر روانشناسی قرار می‌گیرد. او حتی پایان‌نامهٔ دکترای خود را در سال ۱۹۲۸ با عنوان «دربارهٔ مسألهٔ روش در روانشناسی تفکر» در روانشناسی نوشت[۳].

پوپر می‌گوید کارهایی که در روانشناسی انجام دادم، مرا به فکر مرزبندی علوم *(Demarcation)* انداخت. به‌نظرم شاید علّت این امر به این مسأله برگردد که پوپر در عین مطالعات روانشناسی با نظرات «ادموند هوسرل ۱۸۵۹ - ۱۹۳۸» آشنا شد و تحت تأثیر آنها قرار گرفته است. هوسرل اصالت روانشناسی را رد می‌کند. به عقیدهٔ وی در روانشناسی که یک علم صرفاً تجربی است، فقط قوانینی که بر اساس استقراء حاصل می‌شود، اصالت دارند و به این جهت قوانین روانشناسی احتمالی هستند[۴]. پوپر نیز اصالت روانشناسی و استقراء را رد می‌کند.

در این سالها با وجود بحرانهای پس از جنگ «اتریش آرامش و ثبات نسبی به‌دست آورد این آرامش ناشی از دو حزب بزرگ اتریش یعنی حزب سوسیالیست و سوسیال مسیحی بود که صحنهٔ سیاست را اشغال نموده بودند[۵]». اتریش راه سیستم دو حزبی را پیش گرفت و این امر به‌نظر من بر گرایش پوپر به نظام دو حزبی تا حدودی تأثیر داشته

---

۱. استوارت هیوز، تاریخ معاصر اروپا، صص. ۱۱۷ - ۱۱۶

۲. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۱۱۳

۳. پیشین؛ صص. ۱۶۸ - ۱۱۷ - ۱۱۴

۴. ژان لاکوست؛ فلسفه در قرن بیستم؛ ترجمهٔ رضا داوری اردکانی؛ سمت؛ تهران: ۱۳۷۵؛ ص ۶۲

۵. استوارت هیوز؛ تاریخ معاصر اروپا؛ ص. ۸۴

است. اما با شروع فعالیت فاشیست‌ها این آرامش به‌هم می‌ریزد، همچنین با روی کار آمدن آنگلبرت دلفوس[1] در سال ۱۹۳۱ به عنوان صدراعظم در تاریخ اتریش دورهٔ تازه‌ای آغاز شد که در آن اتریش نیمه‌فاشیستی می‌گردد. او احزاب را منحل و یک سیستم شبه‌فاشیستی را ایجاد و خواستار استقلال اتریش است[2].

پوپر از ایدئولوژی بیزار بود ریشهٔ این بیزاری را می‌توان در آشنایی و ناامیدی وی از کمونیست جستجو نمود. این ناامیدی از یک‌سو نتیجهٔ تجربه‌های شخصی وی در ورود به حزب کمونیست وین و دیدن دو موضوع اول تغییر رفتار و چرخش‌های عجیب رهبران حزب کمونیست وین که با یک تلگرام مسکو اتفاق می‌افتاد و دوم کشته شدن تعدادی از دانشجویان و کارگران در پی تظاهرات ژوئن ۱۹۱۹ برمی‌گردد، که پوپر نیز بر آن تأکید دارد[3]. از سوی دیگر به شرایط و اوضاع سیاسی اروپا یعنی روی کار آمدن کمونیست در شوروی و فاشیسم در آلمان برمی‌گردد. در اینجا اول به بحث مارکسیسم و به قدرت رسیدن بلشویک‌ها می‌پردازیم، که عمیقاً پوپر را تحت تأثیر قرار داد.

روسیه سرزمینی پهناور در شرق اروپا است. آن کشور در قرن ۱۹ از دیگر کشورهای اروپایی عقب‌مانده‌تر و اقتصاد آن کشاورزی و متکی به سیستم سرواژ بود. لیکن جنگ کریمه و همچنین اصلاحات دهقانی سال ۱۸۶۱، آن را به‌سوی بورژوازی شدن سوق داد[4]. با این وجود به علت عقب‌ماندگی صنعتی روسیه بورژوازهای آن نتوانستند زیاد رشد نمایند. نخستین انقلاب روسیه در سال (۷ - ۱۹۰۵) با ماهیتی بورژوازی - دموکراتیک آغاز می‌شود. حزب سوسیال دموکرات روسیه در این زمان مرکب از بلشویک‌ها و منشویک‌ها از نظر تاکتیک انقلابی با هم اختلاف داشتند[5]. منشویک‌ها «خواهان پذیرش تمام کارگران و هواداران پرولتاریا در درون حزب سوسیال دموکرات انقلابی و سازماندهی دموکراتیک به آن حزب برای مبارزهٔ انتخاباتی بودند»[6]. آنها گذر

---

1. Engelfert Dollfuss

۲. استوارت هیوز؛ پیشین؛ ص. ۱۸۵ ۳. درس این قرن؛ صص. ۵۰ - ۴۷

۴. د. پ. کالیستوف و، ای. ای. اسمیرنوف و دیگران؛ تاریخ شوروی؛ (دو جلدی)؛ ترجمهٔ حشمت‌الله کامرانی؛ نشر سایه؛ تهران: ۱۳۶۱، ص. ۲۹۶ ۵. پیشین؛ ص. ۳۷۸

۶. حسین، بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی، انتشارات دانشگاه تهران؛ تهران: ۱۳۷۲؛ ص. ۳۴

ناگهانی از دولت فئودال به سوسیالیسم را غیرممکن دانسته و به «دترمینیسم تاریخی مارکسیسم»[1] اعتقاد داشتند، ولی بلشویک‌ها به سازماندهی حزب کوچک متشکل از انقلابیون حرفه‌ای عقیده داشته که این حزب «رهبری لازم برای هدایت پرولتاریا به‌سوی آگاهی طبقاتی و انقلاب»[2] را فراهم نماید. لیکن در نهایت انقلاب با دادن امتیازاتی به بوژروا ـ لیبرالها فروکش می‌کند و منشویک‌ها از این جریان راضی هستند[3].

با شروع جنگ جهانی اول. روسیه در حمایت از صربستان وارد جنگ می‌شود. روسیه از متحدان غربی یعنی آلمان و اتریش در ابتدا چند شکست تحمل نموده و این امر باعث ضعف ارتش روسیه می‌شود. در این ایام (۱۹۱۶) گرایشات ضد جنگ و انقلابی هم در داخل کشور و هم در جبهه‌های جنگ افزایش می‌یابد. روز به روز وخامت اوضاع برای دولت بیشتر می‌شود و انقلاب به سراسر کشور سرایت می‌نماید[4] و با فرارسیدن سال ۱۹۱۷، در ژانویه و فوریه اعتصابات به حداکثر خود می‌رسد و تزاریسم در فوریه ۱۹۱۷ سرنگون می‌شود[5].

بعد از این انقلاب اولیه، دولت موقت بورژوا ـ دموکراتیک کرنسکی به قدرت می‌رسد و برخی اصلاحات را انجام می‌دهد. اما با وجود این بلشویک‌ها با این حکومت مخالف بوده و بر اساس نظر لنین خواهان حرکت به‌سوی انقلاب پرولتاریا هستند. آنها این‌چنین استدلال می‌کردند تا زمانی که سرمایه‌داری سلطهٔ خود را بر تبلیغات و وسایل فسادآور حفظ کنند، کمونیست‌ها نمی‌توانند با استفاده از روشهای پارلمانی به‌قدرت برسند، و حتی در صورت رسیدن به‌قدرت نمی‌توانند اقدامات مؤثری انجام دهند. بر اساس استدلال آنها، سرمایه‌داری باید ناگهانی و فاجعه‌بار (انقلابی) نابود شود و کار به یک اقلیت انقلابی سپرده شود، تا به اهداف مارکسیسم برسند[6]. این امر موجب بروز اختلاف نظر بین بلشویک و منشویک و نهایت جنگ بین این دو گروه می‌گردد.

---

۱. حسین بشیریه؛ انقلاب و بسیج سیاسی، ص. ۳۳
۲. پیشین؛ ص. ۳۴
۳. د. پ. کالیستوف و ای. ای. اسمیرنوف و دیگران؛ تاریخ شوروی؛ ص. ۳۸۱
۴. پیشین؛ صص. ۴۴۵ - ۴۴۴
۵. پیشین؛ ص. ۴۵۳
۶. برتراند راسل؛ تئوری و عمل بلشویسم، ترجمهٔ احمد صبا؛ نشر کتاب تهران؛ تهران: ۱۳۶۲؛ ص. ۸۳

بلشویک‌ها به رهبری «ولادیمیر ایلیچ لنین» و تز گذر از سرمایه‌داری به سوسیالیسم وی، سرانجام در انقلاب ناگهانی و خونین اکتبر سال ۱۹۱۷ به پیروزی رسیدند. آنها دیکتاتوری پرولتاریا را در اتحاد جماهیر شوروی به الگوی عمل خود تبدیل نمودند و تأثیرات زیادی بر تاریخ اروپا و جهان از خود برجای گذاشتند.

بعد از لنین، یکی از رهبران خشن و سرسخت بلشویک‌ها که بعد از مرگ لنین به‌قدرت رسید، استالین بود. می‌توان گفت فعالیت‌ها و اعمال وی باعث انزجار جهانی نسبت به کمونیسم شوروی گردید. حال با توجه به ضدیت پوپر با استالینیسم به بحث در مورد زندگی و همچنین روابط او با لنین و کارهای او بعد از به قدرت رسیدن می‌پردازیم.

«ژوزف استالین در ۲۱ ماه دسامبر ۱۸۷۹ در شهر گوری واقع در گرجستان از زنی به نام اکانونیا و پدری پینه‌دوز (کفش‌دوز) به دنیا آمد.» پدر و مادر او از رعیت‌های آزاد شده بودند[۱]. پدر او با توجه به ویژگی‌های رعیت‌های روسیه با بی‌رحمی و شلاق زدن او را تربیت می‌کرد. استالین در سن ۱۵ سالگی به خواست مادرش وارد مدرسهٔ مذهبی تفلیس می‌شود و مدتی با مقررات سخت مدرسه که شبیه سربازخانه بود، زندگی می‌نماید. او از این وضع ناراحت بود و نهایتاً از آنجا خارج شد[۲]. او بعد از خروج از مدرسه به بلشویک‌ها می‌پیوندد و فعالیت‌های چشمگیری از خود نشان می‌دهد. «از سالهای (۱۹۰۲ تا ۱۹۱۲) سه‌بار توقیف شد ولی فرار[۳]» می‌کند. «در ماه ژانویهٔ سال ۱۹۱۲ میلادی، لنین از زُعمای بلشویکی که مقیم اروپا بودند، دعوت کرد که در یک کنفرانس بلشویکی که در شهر پراگ تشکیل می‌شود، حضور به‌هم رسانند. لنین پیشنهاد کرد که استالین به عنوان عضو کمیتهٔ مرکزی حزب[۴] پذیرفته شود و این امر اتفاق افتاد و استالین پله‌های ترقی را در حزب طی می‌نماید. او عاقبت در تاریخ چهارم آوریل ۱۹۲۴ به سمت دبیرکل حزب کمونیست شوروی منصوب می‌گردد.

---

۱. ایزاک دویچر؛ استالین تزار سرخ، ترجمهٔ ذبیح‌الله منصوری؛ مؤسسهٔ مطبوعاتی عطایی؛ تهران: ۱۳۷۰؛ صص. ۱۱-۹

۲. پیشین؛ صص. ۳۱ - ۱۷

۳. محمود حکیمی؛ آموزش و پرورش خودکامگان؛ شرکت سهامی انتشار؛ تهران: ۱۳۷۸، ص. ۸۸

۴. استالین، تزار سرخ، ص. ۲۰۹

لنین در اواخر عمر که در بستر بیماری افتاده بود، متوجه شد که استالین خیلی خشن است. وی «در ماه دسامبر در بستر بیماری نوشت: مسأله‌ای مرا آزار می‌دهد و از آن می‌هراسم که نتوانم بخوابم[۱]» در این ایام رقیب پُر قدرت استالین یعنی تروتسکی نیز نمی‌تواند در مقابله با استالین قد علم کند و به یک بیماری مشکوک مبتلا می‌شود. «در آخرین روزهای زندگی لنین... تروتسکی در یک حادثه دچار بیماری شد و چنانچه خود او در خاطرات خویش از آن یاد می‌کند. این بدشانسی تاریخی باعث شد که تا استالین بلافاصله پس از مرگ لنین حزب را تحت انقیاد خود درآورده و رهبری حزب را به‌دست گیرد»[۲]. بدین ترتیب استالین با کنار زدن رقیبان خود و همچنین اتحاد کوتاه مدت با زینویف و کامنف و تظاهر به دوستی با لنین، به قدرت می‌رسد.

از مشکلات قانون اساسی و اساسنامه حزب کمونیست شوروی سابق، مسألهٔ جانشینی رهبر جدید به‌جای رهبر قبلی است، زیرا این قوانین مکانیسم خاصی را برای مسألهٔ جانشینی طراحی ننموده‌اند. این مسأله از زمان مرگ لنین تا زمان ظهور گورباچف و پایان دولت شوروی همچنان باقی بود. این امر مبارزات سیاسی و تصفیه‌های خونینی را به‌وجود آورد[۳]. استالین نیز با توجه به این امر از همان ابتدا که سودای رهبری را در سر داشت، دست به تصفیه‌های خونینی زد. «سلاح مخفی استالین... همانا مسلط شدن بر دستگاه حزب و حکومت بود.»[۴] او از همان سالهای اولیه بعد از ریاست سازمان کنترل‌کنندهٔ کارگران و دهقانان، توانست تمام دستگاه دولت را کنترل کند. یک خصیصهٔ تحولات شوروی (جانشینی رهبر جدید به‌جای رهبر قبلی) از زمان تأسیس تا انحلال این بود که «رهبری که پس از مرگ یک رهبر ظاهر می‌شود، در ابتدا شکل دسته‌جمعی دارد، ولی یکی از آنها به عنوان سرآمد اَقران عمل می‌کند و فقط بعدهاست که به‌عنوان یک رهبر بلامعارض ظاهر می‌شود و رقبای بالقوه‌اش را تنزل مقام می‌دهد و یا از نظر سیاسی عقیم می‌سازد»[۵]. استالین نیز از همین شیوه سود برد،

---

۱. فرخ قبادی؛ راه دشوار اصلاحات؛ ماهنامهٔ آدینه؛ شماره ۶۳-۶۲؛ چاپ مازیار؛ تهران: مهرماه ۱۳۷۰، صص. ۱۷ - ۱۴؛

۲. رابرت پاین؛ کتاب زندگی و مرگ لنین؛ ترجمهٔ عبدالرحمن صدریه؛ نشر آبی؛ تهران: ۱۳۶۴؛ ص ۲۰

۳. ریچارد اوون، ظهور گورباچف، ترجمهٔ محمّد رفیعی مهرآبادی؛ نشر مترجم، تهران: ۱۳۷۰؛ صص. ۵۵ - ۵۴

۴. پیشین؛ ص. ۶۵ ۵. پیشین؛ ص. ۷۹

وی در سال ۱۹۲۵ «تصفیهٔ بزرگ» خود را شروع نمود و در سال ۱۹۲۸ به قدرت مطلق شوروی تبدیل شد[۱]. در جریان تصفیه نه‌تنها مخالفان بلکه افراد بی‌گناه و بی‌طرف و حتی دانشگاهیان نیز دستگیر و شکنجه و اعدام شدند. آورتور خانوف دربارهٔ روش عمل استالین می‌نویسد:

««استفاده از وحشیانه‌ترین وسایل در همهٔ امور اداری و دولتی کشور، به روال معمول رژیم استالینی بدل گردید. او پس از اختلاف نظر و گفتگوهای بی‌ثمر با مخالفان و معترضان در حزب دریافت که هرگاه چون وسیله‌ای در خدمت حزب کمونیست و کمیتهٔ مرکزی آن قرار گیرد، به مقصود نخواهد رسید. تنها راه آن است که حزب... را به آلت دست خود بدل کند. برای انجام این هدف او درست موافق اصول لنینیسم عمل کرد. لنین دو سال پیش از انتصاب استالین... گفت: مرکزیت سوسیالیستی شوروی با فرمانروایی و دیکتاتوری فردی هیچ‌گاه متناقض و متضاد نیست... چه‌بسا ممکن است که یک شخصیت دیکتاتور، مبین ارادهٔ طبقه باشد. گاه یک شخص می‌تواند بیشتر مؤثر افتد و ضرور آید[۲].»

استالین چنین دیکتاتوری بود و کار تبدیل روسیه را از یک مملکت عقب مانده به کشوری صنعتی با استفاده از کارهای خشن از جمله اردوگاه‌های کار اجباری، اشتراکی کردن مزارع کشاورزی آغاز نمود و در این راه طی سالهای ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۸ باعث تحمیل مرگ و شکنجه‌های سختی بر میلیونها انسان گردید. مثلا در ۱۹۳۲ در اوکراین به علت قحطی مصنوعی «شش میلیون» نفر جان سپردند[۳]. استالین با این کارها یک طبقهٔ جدید بوروکراتیک را خلق نمود. که در انجام این فعالیت‌های خشن و غیر انسانی وی را یاری می‌کردند. میلوان جیلاس، در مورد سیستم جدید شوروی در زمان استالین تئوری طبقه حاکم را ارائه می‌دهد. خلاصه نظر او بر این قرار است که:

««پس از پیروزی انقلاب سوسیالیستی دستگاه حزب کمونیست به یک طبقهٔ رهبری جدید مبدل می‌شود. این دیوانسالاری قدرت دولت را به انحصار خود درآورد و تمامی ثروت را از طریق ملی نمودن تصاحب می‌کند. نتیجه: با تصرف تمام وسایل تولید، طبقهٔ

---

۱. محمود حکیمی؛ آموزش و پرورش خودکامگان؛ ص. ۹۲

۲. آورتور خانوف؛ اسرار مرگ استالین؛ ترجمهٔ عنایت‌اله رضا؛ نشر امیرکبیر؛ تهران: ۱۳۶۵؛ ص. ۳۱۷

۳. پیشین؛ صص. ۳۱۸ - ۳۱۷

جدید یک طبقهٔ استثمارگر می‌شود، کلیهٔ اخلاقیات را زیرپا می‌گذارد و دیکتاتوری خود را به‌وسیلهٔ ترور و وحشت و کنترل کامل ایدئولوژیک برقرار می‌سازد. همین که به قدرت رسیدند، آنهایی که بیش از همه برای ایده‌آل انقلابی مبارزه کرده‌اند و آنهایی که خواستار آزادیهای بزرگ بودند، به‌صورت مرتجعان دهشتناک درمی‌آیند. تنها عامل مثبتی که بایستی به حسابِ بستانکار طبقهٔ جدید گذاشت، عبارت است از بالا بردن سطح اقتصادی کشورکم‌رشد، به‌وسیلهٔ صنعتی نمودن فشرده و بهبود کلّ سطح فرهنگ. ولی خصوصیت سیستم اقتصادی آنان، در اتلاف و تبذیر فوق‌العاده است و فرهنگش مو به‌مو شبیه تبلیغات سیاسی است[1].»

لنین حزب انقلابی با خصلت حرفه‌ای را ابداع نمود و استالین دستگاه طبقهٔ جدید یا نومانکلاتورا را اختراع نمود، این اختراع به استالین اجازه داد که اتحاد جماهیر شوروی را زیر کیش شخصیت خویش قرار دهد[2]. این طبقهٔ استثمارگر و صاحب امتیازات فراوان، به یک طبقهٔ مفت تبدیل شد و از نظر تاریخی بازدهی اجتماعی‌اش صفر و میل لجوجانه‌اش به تسلط بر دنیا پُر از مخاطرهٔ جنگ است.»[3]

مجموع عملکرد رهبران حزب کمونیست شوروی، خصوصاً استالین، باعث ناامیدی پوپر از سوسیالیسم گردید. وی می‌نویسد:

«انتقاد من از مارکسیسم نخست به هیچ وجه ایقان سوسیالیستی مرا متزلزل نکرد... اما هنگامی که بیش از پیش دریافتم که سوسیالیسم دولتی، دولت راکندرو، و بوروکراتها را در برابر شهروندان قدرتمند می‌کند، ایقان سوسیالیستی‌ام را رها کردم. سوسیالیسم با آزادی سازگار نیست[4].»

و به این ترتیب پوپر از ایدئولوژی و خصوصاً مارکسیسم و سوسیالیسم قطع امید نمود.

بعد از این گریز طولانی بر استالینیسم، دوباره به موضوع شرایط عینی زمان پوپر در اروپا بازمی‌گردیم، در سال ۱۹۲۷ پس از تیراندازی مهیبی در وین، پوپر به وخامت اوضاع قدرت‌گیری فاشیسم پی می‌برد. او می‌گوید:

---

۱. میکائیل وسلنسکی؛ نومانکلاتورا؛ ترجمهٔ غلامرضا وثیق؛ نشر امیر کبیر؛ تهران: ۱۳۶۴؛ ص. ۲۹

۲. پیشین، ص. ۶۹ ۳. پیشین؛ ص. ۳۸۵

۴. فرانتس اشتارک؛ انقلاب یا اصلاح (گفتگو با هربرت مارکوزه و کارل پوپر)؛ ص. ۱۴

««من دچار وسواس خطر بودم اما در تشخیص موقعیت اشتباه نکرده بودم. می‌دیدم که سوسیال دموکراتها (یگانه حزب سیاسی باقی مانده با عنصر قوی دموکراتیک) توان لازم برای مقابله با احزاب توتالیتری اتریش و آلمان را ندارند[۱].»

در میان سیاستمداران غربی تنها چرچیل بود که به خطر حملهٔ آلمان پی‌برد.

در این ایام در اتریش بسیاری از یهودیان برای تحقق آزادی و برابری کامل وارد فعالیت‌های سیاسی و مطبوعاتی شدند. اما این سرازیر شدن یهودیان به احزاب چپ موجب سقوط آنها گردید. «در نتیجه نزاع میان چپ‌ها و راست‌ها، (نوعی جنگ سرد)... توسط راست‌ها هرچه بیشتر، زیر لوای یهودی‌ستیزی انجام گرفت.» دلیل دیگر من برای شکست حزب سوسیال دموکرات بعد از ۱۹۲۹، سیاست‌های تمسک به خشونت آنها تحت تأثیر نظریات انگلیس، برای تهدید دشمن بود که منجر به کشته شدن ده‌ها تن از کارگران گردید[۲]. در اینجا به‌نظر من یهودی‌ستیزی خصوصاً توسط فاشیست‌ها بر مبارزهٔ پوپر با فاشیسم مؤثر بوده است.

پوپر در همین سالها با حلقهٔ وین آشنا می‌شود. «حلقهٔ وین در ۱۹۲۹ به‌طور رسمی اعلام وجود کرد و هدف خود را ارائهٔ فلسفه‌ای برای پایان بخشیدن به تمامی فلسفه‌های گذشته ذکر کرد[۳]». پوپر می‌گوید رویکرد علمی یا عقلانی این حوزه مرا به سوی خود جلب نمود. اما با وجود این، من با کارناپ[۴] اختلاف زیادی داشتم و با آن به مقابله برخاستم. پوپر علت انحلال حلقهٔ وین را در «افول علاقه به مسائل با اهمیت در نزد اعضای حلقه تمرکز بر جزئیات (بر معماها) و خاصه بر معنای واژه‌ها بود، خاصه اسکولاستیسیسم آنها و این را جانشینان آنها در انگلیس و آمریکا و (کارناپ) نیز به ارث بردند[۵]» می‌داند. برخورد پوپر با این حوزه بر شکل‌گیری روش شناسایی وی مؤثر افتاد، که این روش شناسایی در حقیقت رابطه‌ای نزدیک با فلسفهٔ سیاسی وی دارد.

پوپر از فاشیسم نیز مانند استالینیسم بیزار بود. در اینجا برای روشن شدن ریشهٔ این بیزاری و تأثیر آن بر پوپر، به بحث مختصری دربارهٔ فاشیسم و علت شکل‌گیری آن

---

۱. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۲۲۰
۲. پیشین؛ ص. ۲۲۳
۳. میرشمس‌الدین ادیب سلطانی؛ رسالهٔ حلقهٔ وین؛ مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها، تهران: ۱۳۵۹؛ ص. ۲۷
۴. دربارهٔ کارناپ و حلقهٔ وین در فصل بعد بحث خواهیم نمود.
۵. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۱۹۶

می‌پردازیم. واژهٔ فاشیسم از لفظ ایتالیاییِ *Fascio* به‌معنی دسته و مجموعه گرفته شده است. ریشهٔ لاتینی آن یعنی *Fascis* به‌معنی دسته‌ای از چوبهای به‌هم بسته شده[۱] است، این امر یکی از نمادهای حکومتی روم باستان بوده و در سال ۱۹۱۴ به گروه‌های انقلابی و انترناسیونالیست ایتالیا نیز فاشیسم می‌گفتند. ظهور قطعی فاشیسم به عنوان دولتی توتالیتر در اروپا به‌صورت ناگهانی و با پیشروی بنیتو موسولینی در سال ۱۹۲۲ به طرف رم، آغاز می‌شود.

موسولینی در مورد فاشیسم می‌گوید: «تصور فاشیستی از زندگی، تصوری مذهبی است که بر طبق آن آدمی در چارچوب مناسبات دائمی خود با قانونی عالیتر و در عین برخورداری از موهبت اراده‌ای عینی لحاظ می‌شود که از ارادهٔ فردی درمی‌گذرد و بالاتر می‌رود و او را به پایگاه عضویت آگاهانه در جامعه‌ای معنوی و روحانی ارتقاء می‌دهد[۲]» به‌نظر موسولینی فاشیسم ضد فردانگاری است، فاشیسم مخالف لیبرالیسم کلاسیک و یک نظام توتالیتر یا تمامیت‌طلب است، در این نظام دولت همهٔ ارزشها را دربر می‌گیرد، هدف فاشیسم نه‌تنها قالب‌گیری مجدد صورتهای زندگی، بلکه شکل دادن به محتوای آن و به شخصیت و ایمان انسان است[۳].

در جنبش فاشیستی حداقل دو گرایش عمده وجود دارد. یکی گرایش محافظه‌کارانهٔ طبقات بالای سنتی که معمولا به مُدرنیسم، لیبرالیسم، مارکسیسم و نوسازی واکنش نشان داده و با آن دشمنی نمودند و دیگری گرایش کم و بیش رادیکال خُرده‌بورژوازی و دهقانان است، که نسبت به سرمایه‌داری مُدرن و سرمایه‌داری مالی و صنعتی بزرگ واکنش نشان دادند[۴].

به همین دلیل جنبش فاشیستی یکدست نبوده و ترکیبی از «آرمانهای ضد سرمایه‌داری، تمایل به سرمایهٔ کوچک... محافظه‌کاری و حمایت از سنّت‌های خانوادگی فرهنگی و مذهبی، رادیکالیسم خُرده‌بورژوایی و سنّت‌گرایی دهقانی و پدرسالارانه»[۵] است.

---

۱. جامعه‌شناسی سیاسی؛ صص. ۳۱۵ - ۳۱۴
۲. بنیتو موسولینی؛ فاشیسم؛ ص. ۲۳۴
۳. پیشین؛ ص. ۲۳۵
۴. جامعه‌شناسی سیاسی؛ ص. ۳۱۶
۵. پیشین؛ ص. ۳۱۶

هانا آرنت در کتاب "سرچشمه‌های توتالیتاریسم" به بحثی دربارهٔ ریشه‌های فاشیسم می‌پردازد. او عمدتاً اوضاع فرهنگی و سیاسی اروپا در قرن ۱۹ را سرچشمهٔ توتالیتر می‌داند[۱]. آرنت، هدف جنبش‌های توتالیتر را سازمان دادنِ توده‌ها می‌داند نه طبقات[۲]. وی وجود گروه‌ها با موجودیتی متفاوت و منفک از قدرت حکومت را خطری برای توتالیتاریانیسم به‌حساب می‌آورد. او می‌گوید:

««ویژگی اصلی انسان توده‌ای، سنگدلی یا واپسگرایی نیست، بلکه انزوا و نداشتن روابط اجتماعی بهنجار است[۳].

از نظر هانا آرنت، فاشیست با گسترش اندیشهٔ نژادی، توده‌های بی‌هویت و منزوی را جمع نموده و با این اسطوره «قوم سرور» یا نژاد برتر بر این بحران هویتی آنها غلبه می‌کند[۴]. فاشیست‌ها برای تحقق این امر در مدارس «در دوره‌های ابتدایی، متوسطه و عمومی تاریخ آلمان با گرایشات نژادپرستانه تدریس[۵]» می‌کردند در کنار این آموزشها فاشیست‌ها سازمانهای توتالیتر مانند سازمان جوانان هیتلری را نیز تأسیس و توده‌ها را جذب می‌کنند. به‌نظر وی توده‌ها با تبلیغات جذب این سازمانها می‌شوند ولی اوباش مستعد نظامهای فاشیستی هستند، او شخصیت هیتلر را با استالین همانند دانسته و می‌گوید هیتلر برای استالین احترام زیادی قائل بود[۶]. نقش رهبر نیز در نظامهای فاشیستی بسیار مهم است. توده‌ها بدون رهبر و پیشوا نمود خارجیشان را از دست می‌دهند و رهبر بدون توده‌ها یک موجود فاقد هستی است[۷].

اریک فروم نیز در دو کتابِ «گریز از آزادی» و «انقلاب امید»، به بررسی فاشیسم می‌پردازد. به عقیدهٔ اریک فروم، توسعهٔ صنعتی مبتنی‌بر مدل سرمایه‌داری غربی شبحی کاملا مکانیزه شده از اجتماع ایجاد می‌کند که هدف آن از یکسو تولید روزافزون مادی و از سوی دیگر گسترش روحیهٔ مصرف‌گرایی است، در چنین جامعه‌ای با وجود

---

۱. موریس کرنستن؛ هانا آرنت؛ خرد در سیاست؛ صص. ۵۷۴ - ۵۶۷؛ ص. ۵۶۹

۲. هانا آرنت؛ سرچشمه‌های توتالیتاریسم؛ ترجمهٔ محسن ثلاثی؛ نشر جاویدان؛ تهران: ۱۳۶۳؛ ص۳۶

۳. پیشین؛ صص. ۵۷۰ - ۵۶۹

۴. موریس کرنستن؛ هانا آرنت؛ پیشین؛ صص. ۵۷۰ - ۵۶۹

۵. محمود حکیمی؛ آموزش و پرورش خودکامگان؛ ص. ۷۲

۶. هاناآرنت؛ سرچشمه‌های توتالیتاریسم؛ صص. ۳۹ - ۳۸

۷. پیشین؛ ص. ۶۸

تأمین نیازهای مادی، فرد جذب نشده، دچار حالت انفعالی و کُنش‌پذیر مرده و فاقد احساس می‌شود[۱]. در کنار این عوامل اقتصادی و اجتماعی عوامل روانی نیز مؤثر واقع می‌شود و فرد را به‌طرف فاشیسم سوق می‌دهد. از نظر روانشناسی مردم آلمان بعد از شکست در جنگ جهانی اول و سقوط نظام سلطنت و همچنین از بین رفتن آبرو و اعتبار طبقه متوسط به پایین و از بین رفتن خانواده دچار ناامنی شدید شده بودند[۲]. مکانیسم‌های فرار از این وضعیت به شکل قدرت‌گرایی (در قالب تسلیم یا تسلط) تخریب و یا همرنگی بروز می‌کند. شخصیت هیتلر مبین صورت افراطی یک خوی قدرتگر است. «ماهیت خوی قدرتگر در مقارنهٔ سائقه‌های سادیستی و مازوخیستی است. سادیسم یعنی آرزوی قدرت نامحدود بر کسی دیگر (که با حس تخریب نیز همراه می‌شود) مازوخیسم یعنی آرزوی مستحیل شدن در قدرتی قاهر[۳]». این امر مبین رابطهٔ هیتلر و توده‌ها است. هیتلر می‌خواهد مسلط شود و توده‌ها که دچار ناامنی شدید شده‌اند، با مستحیل کردن خود در رهبر و پیشوا، احساس امنیت می‌کنند[۴].

«محبت به اقویا و نفرت از ضعفا که از اوصاف خاصه خوهای سادیستی - مازوخیستی است، بسیاری از افعال سیاسی هیتلر و مریدانش را توجیه می‌کند... هیتلر از جمهوری وایمار به‌سبب ضعف آن متنفر بود و رهبران صنعتی و نظامی را به‌خاطر قدرت آنان می‌ستود[۵]». هیتلر و دستگاه اداری او بر توده‌های آلمان مسلط شدند و توده‌ها را به تسلط بر دیگر ملل ترغیب نمودند. سیستم آموزشی نازیها بر پایهٔ همین اصول یعنی جلوگیری از احساسات و هیجانات خودانگیختهٔ فرد و همچنین جلوگیری از فکر بدیع و اصیل فردی قرار گرفت[۶]. تا تودهٔ مردم فرمانبردار نازیها باشند، بدین ترتیب هیتلر میلیونها جوان آلمانی را آمادهٔ جنگ و تسلط بر دیگر ملل نمود.

آلمان صدمه دیده از جنگ جهانی، علاوه‌بر عوامل روانی ذکر شده، زیر فشارهای اقتصادی و سیاسی نیز قرار داشت. بحران اقتصادی ۱۹۲۹ در آلمان باعث سقوط

---

۱. اریک فروم؛ انقلاب امید، ترجمهٔ حمید روشنگر، انتشارات مروارید؛ ۱۳۶۰؛ صص. ۱۵۰ - ۱۴۶

۲. اریک فروم؛ گریزی از آزادی ؛ ترجمه عزت الله فولادوند؛ انتشارات مروارید؛ تهران: (۱۳۷۰)؛ (صص۲۲۲-۲۱۷)

۳. پیشین؛ ص. ۲۲۸

۴. اریک فروم؛ انقلاب امید؛ صص. ۱۴۷ - ۱۴۶

۵. اریک فروم؛ گریز از آزادی؛ صص. ۲۳۸

۶. پیشین؛ صص. ۲۵۲ - ۲۴۷

کابینهٔ هرمان مولر سوسیال دموکراتِ جمهوری وایمار می‌شود. حکومت آلمان هنوز در برابر تبلیغات نازیها مقاومت می‌کرد، اما با روی کار آمدن دولت پاپن در مه ۱۹۳۲، نابودی دموکراسی در آلمان آغاز می‌شود. او ممنوعیت فعالیت گروه‌های حملهٔ نازیها را لغو می‌کند. احزاب راست با نازیها وارد بند و بست می‌گردند. در این ایام سوسیال دموکراتها نیز دیگر روحیهٔ مبارزه‌جویی خود را از دست داده‌اند. نازیها در انتخابات پارلمان ۲۰۰ کرسی به‌دست می‌آورند، و حزب نازی حزب اول آلمان می‌شود. رئیس جمهورِ آلمان هَیدنبورگ، پاپن را برکنار و شلیخر آخرین صدراعظم جمهوری وایمار می‌شود. اما وی نیز تحت فشار نازیها برکنار می‌شود و در ۳۰ژانویه ۱۹۳۳ هیتلر به صدراعظمی می‌رسد. هیتلر با صاحبان صنایع آلمان ملاقات و قول عدم مداخله در امور صنایع را می‌دهد و این قول را نیز عملی می‌کند. در نهایت با مرگ هَیدنبورگ، هیتلر با مراجعه به آراء عمومی به قدرت مطلق آلمان تبدیل می‌شود. وی برای رفع بیکاری به‌روی کار آمد و با برنامه‌های تسلیحاتی خود بیکاری را از بین برد[۱] و آلمان را به یک حکومت میلیتاریستی تبدیل می‌نماید.

به‌هر حال ظهور فاشیسم در اروپا جزء لاینفک شرایط عینی زندگی پوپر است، پوپر نیز همچون دیگر اروپاییان خصوصاً اتریشی‌ها تحت تأثیر ظهور فاشیسم قرار گرفت. پیشتر گفتم در اتریش دلفوس به صدراعظمی رسید، او یک نظام شبه فاشیستی را ایجاد نمود، وی احزاب را در اتریش منحل کرد و با مبارزهٔ مسلحانه سوسیالیست‌ها را سرکوب نمود. پوپر از سرکوبی سوسیال دموکراتها افسوس می‌خورد. در نهایت دلفوس در سال ۱۹۳۴ توسط توطئه‌گران ناسیونالیست کشته می‌شود و کورت شوشنینگ به‌جای او به‌قدرت می‌رسد[۲]. دلفوس و همچنین شوشنینگ قصد داشتند که وجدان ملی اتریش را مبتنی‌بر پایه و اساس ارزشهای مذهبی و سنتی به‌وجود بیاورند ولی آنها موفق نشدند و اکثر اتریشی‌ها در بی‌قیدی و بی‌تفاوتی افتاده و از مسائل سیاسی روگردان بودند[۳].

---

۱. استوارت هیوز؛ تاریخ معاصر اروپا؛ صص. ۲۱۲ - ۱۸۰

۲. پیشین؛ ص. ۲۱۶

۳. پیشین؛ ص. ۳۲

در این ایام (۱۹۳۵) پوپر به انگلستان می‌رود و در آنجا با هایک آشنا می‌گردد. وی مقاله‌ای درباب فقر تاریخ‌انگاری در سمینار اقتصادی دانشگاه لندن ارائه می‌نماید. وی در آنجا تحت تأثیر مردم انگلستان قرار می‌گیرد و می‌گوید: «صداقت و درستی مردم انگلیس و مسئولیت‌شناسی قوی سیاسی‌شان، بیشترین تأثیر ممکن را روی من گذاشت. (به‌عکس مردم اتریش) اما حتی استادان دانشگاهی هم که می‌دیدم دربارهٔ آلمان هیتلری به‌کلی اطلاعات غلط داشتند»[۱]. در زمانی که هیتلر وارد راینلند[۲] شد، من در انگلستان بودم و دیدم که افکار عمومی مردم انگلیس این عمل هیتلر را تأیید نمودند. پوپر می‌گوید در این زمان «به این نتیجه رسیده بودم که دموکراسی ــ حتی دموکراسی بریتانیایی ــ نهادی که برای مقابله با توتالیتاریسم طراحی شده باشد، نیست»[۳]. به‌نظر می‌رسد به همین دلیل وی به فکر مدل دموکراسی خود با صفات سلبی‌اش می‌افتد.

پوپر در سال ۱۹۳۷ به‌کمک هایک شغل تدریس در کالج کانتربری زلاند نو را به‌دست می‌آورد و به آنجا می‌رود. در سال ۱۹۳۸، در زمان صدراعظمی شوشنینگ، اتریش زیر فشار آلمان قرار می‌گیرد و علی‌رغم اینکه شوشنینگ مخالف الحاق اتریش به آلمان بود، هیتلر او را مجبور به تسلیم می‌کند. شوشنینگ استعفا می‌دهد و یک نازی قدرت را در اتریش به‌دست می‌گیرد، و سرانجام اتریش کشوری که به‌نظر من پوپر به آن عشق می‌ورزید و شاید این عشق به اتریش ریشهٔ بعضی از افکار وی از جمله مخالفتش با ناسیونالیسم و فاشیسم باشد، به آلمان ملحق گردید. در این مورد پوپر می‌گوید:

«وقتی خبر اشغال اتریش توسط هیتلر در مارس ۱۹۳۸ رسید، می‌بایست هرچه فوری‌تر برای کمک به فرارِ اتریشی‌ها کاری صورت می‌گرفت. همچنین احساس کردم دیگر نمی‌توانم مطالبی که دربارهٔ مسائل سیاسی از ۱۹۱۹ آموخته‌ام، مکتوم بگذارم؛ تصمیم گرفتم فقر تاریخ‌انگاری را برای انتشار تنظیم کنم. حاصل آن دو مطلب کم و بیش مکمل یکدیگر بود: فقر تاریخ‌انگاری و جامعهٔ باز و دشمنان آن»[۴].

---

۱. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۲۳۰

2. *Rheinland*

۳. پیشین؛ ص. ۲۳۰

۴. پیشین؛ صص. ۲۳۳ - ۲۳۲

بعد از الحاق اتریش به آلمان، پوپر تصمیم به مبارزات سیاسی با تاریخ‌انگاری و اشکال متداول آن در اروپا یعنی، فاشیسم، استالینیسم، و همچنین مبارزه با ناسیونالیسم که منجر به نابودی امپراتوری اتریش گردید، گرفت. وی در مورد خطر این ایدئولوژیها که به مبارزه با آنها برخاسته بود، می‌گوید: «قدرت سیاسی اندیشه‌های فلسفی ــ و غالباً اندیشه‌های مضر ... واقعیتی است که می‌تواند به خوبی موجب افسردگی و حتی وحشت ما شود. و در حقیقت این نکته کاملا درست است که بگوییم تقریباً همهٔ جنگ‌ها، جنگ‌های ایدئولوژیک هستند»[1]. پوپر از آن به‌بعد، همواره دشمنی و تنفر خود را از ایدئولوژیهای تمامیت‌خواه ابراز می‌کرد، حتی به‌نظر می‌رسد روش علمی او نیز گاهی در راه مبارزه با ایدئولوژیهای کل‌گرا و تمامیت خواه باشد.

پوپر تا پایان جنگ در زلاندنو می‌ماند. وی بعد از جنگ در ژانویه ۱۹۴۶ به لندن می‌رود و در مدرسهٔ اقتصاد لندن شروع به‌کار می‌نماید ؛ در سال ۱۹۴۹ به سمت استادی منطق و روش علمی‌در دانشگاه لندن می‌رسد؛ وی در سال ۱۹۴۹ به آمریکا دعوت و در سال ۱۹۵۰ عازم آمریکا می‌شود. به‌نظر می‌آید این سفر نیز در الگو قرار دادن نظام انگلیس و آمریکا به عنوان مدل آرمانی‌اش مؤثر واقع شده است. وی در این مورد می‌گوید:

««من از همان آغاز از آمریکا خوشم آمد... در ۱۹۵۰ در آمریکا آزادی، استقلال فردی‌اش، احساس می‌شد که نظیرش را در اروپا احساس نمی‌شد»[2].

به‌نظر من شرایط عینی توضیح داده شده، جزو مهمترین شرایط مؤثر بر شکل‌گیری نظریات سیاسی پوپر خصوصاً مدل دموکراسی اوست. در ادامه برای بحثی دقیق‌تر در مورد اثر این شرایط و موقعیت بر پوپر، به بررسی تأثیر شرایط عینی بر شکل‌گیری نظریهٔ دموکراسی می‌پردازم.

۲. تأثیر شرایط عینی بر نظریهٔ دموکراسی پوپر

به‌نظر جرمی شی یرمر، بهترین راه فهم اندیشه‌های سیاسی پوپر این است که «باید آن را

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۳۴۹ ۲. جستجوی همچنان باقی؛ صص. ۲۵۶ - ۲۵۵

نقد اندیشه‌هایی وسیعاً مؤثر در حوزهٔ فکری و سیاسی روزگار بدانیم و نیز بخشی از دلایلی بشماریم که در محیطی که به‌نظر می‌رسید عرصه را به نگرش او تنگ می‌کند،»[۱] در نظر بگیریم. در این قسمت با توجه به آراء «توماس اسپرینگر» در کتاب «فهم نظریه‌های سیاسی» به بررسی تأثیر شرایط عینی بر نظریهٔ پوپر می‌پردازم. به نظر اسپرینگر، هدف نظریات سیاسی، فراهم آوردن بینش همه‌جانبه از جامعه است، نظریه‌پرداز در این بینش سیاسی، می‌خواهد کمبودهای سیاسی را رفع کند؛ هر چند که ممکن است این عمل وی نتایج مصیبت‌باری به‌بار آورد[۲]. به عقیدهٔ اسپرینگر، نظریه‌پرداز در کار پژوهشی خود در جامعه معمولاً مراحل زیر را طی می‌نماید تا به نظریهٔ سیاسی مورد نظرش برسد این مراحل عبارتند از:

۱. مشاهدهٔ بی‌نظمی یا بحران در جامعه.
۲. تشخیص علل آن (تشخیص علت در جامعه).
۳. ارائهٔ راه‌حلّ برای رفع مشکل یا بحران جامعه.
۴. ممکن است نظریه‌پرداز یک جامعهٔ بازسازی شده با نظم خیالی را نیز طراحی کند، این جزء را می‌توان جزء چهارم روند نظریه‌پردازی یعنی تصویر جامعهٔ احیاء شده دانست، که البته ممکن است در قبل از هر کدام از مراحل قبلی و یا بعد از آنها ارائه شود[۳].

من نیز با توجه به این مراحل، تأثیر شرایط عینی را بر نظریهٔ پوپر مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهم. در قسمت قبل شرایط عینی زندگی پوپر مورد بحث قرار گرفت. در اینجا با توجه به آن شرایط و نظر اسپرینگر، به دیدن جهان اطراف پوپر با چشم‌اندازی که وی می‌دید، می‌پردازیم:

۱. بحرانهای زمان به‌دنیا آمدن و رشد و بلوغ فکری پوپر به‌نظر من، ظهور نظامهای توتالیتر و تمامیت‌خواه از جمله استالینیسم، فاشیسم و نازیسم و همچنین روحیات ناسیونالیستی شدید بوده که جملگی تهدیدکنندهٔ آزادیهای فردی و حوزهٔ خصوصی در

---

۱. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۵۴
۲. توماس اسپرینگر؛ فهم نظریه‌های سیاسی؛ ص. ۲۶
۳. پیشین؛ صص. ۴۵ - ۴۳

مقابل حوزهٔ دولتی و عمومی تقویت شده به‌حساب می‌آیند. این بحرانها به تفکیک عبارتند از:

نخست، ناسیونالیسم در محدودهٔ امپراتوری اتریش ـ مجارستان است، که همواره با خشونت ناشی از خود صلح و آرامش زمان وی را تحت تأثیر قرار می‌داد.

دوم، ظهور کمونیسم و استالینیسم در روسیهٔ تزاری، که آن کشور را به خطری بالقوه برای اروپا تبدیل نمود و همچنین نظریات مارکس که به عنوان وسیله‌ای برای توجیه خشونت به کار می‌رفت.

سوم، ظهور ناگهانی فاشیسم و نازیسم در ایتالیا و آلمان که در نهایت حیات کشور اتریش را تهدید و منجر به نابودی آن در جنگ جهانی دوم شد.

چهارم، مسألهٔ یهودی ستیزی که در ابتدا ریشه در ملی‌گرایی داشت و بعد توسط نازیها به اوج خود رسید. مجموعهٔ این عوامل باعث افزایش خشونت و از بین رفتن آزادی شدند، زیرا افزایش قدرت دولت حوزهٔ خصوصی و آزادیهای فردی را محدود نمود و خشونت دولتی را افزایش می‌دهد. بدین ترتیب مشکل دوران پوپر افزایش خشونت و کاهش آزادی ناشی از این خشونت است.

۲. پوپر بعد از مشاهدهٔ این بحرانها به فکر ریشه‌یابی آنها می‌افتد؛ وی ریشهٔ این بحرانها را عواملی می‌بیند که سابقه در یونان باستان دارد، که عبارتند از:

اول، فلسفهٔ اصالت تاریخ یا تاریخ‌انگاری است. وی این فلسفه را در اندیشهٔ فیلسوفانی مانند هراکلیت، افلاطون، هگل و مارکس دنبال نموده و مورد حمله‌های شدید خود قرار می‌دهد.

دوم، ذات‌انگاری یا اصالت ماهیت؛ که باعث خلط بزرگ فلسفی و علمی شده است، و فقط به‌دنبال ماهیات و ذوات است، کاری بیهوده می‌نماید، و فلسفهٔ اصالت تاریخ را تقویت می‌کند.

سوم، تقلیل‌انگاری *(Reductionism)* یا عدم استقلال جامعه‌شناسی، یعنی جامعه‌شناسی را به کمک روانشناسی و تاریخ‌انگاری تفسیر کردن، که نتیجهٔ آن دست زدن به پیشگویی‌های غیبگویانه است، مانند نظریهٔ مارکس که بر اساس اصول تاریخ‌انگاری

معتقد به انقلاب بود و نتیجهٔ آن خشونت غیرضروری خواهد بود.
چهارم،تحصل‌انگاری که به مسألهٔ روش‌شناسی پوپر مربوط است یعنی استقراء و تعمیم بی‌جای ناشی از آن و همچنین به‌دنبال اثبات نظریه‌ها، که به نظریات موجبیت‌انگارانه ختم می‌شود که نتیجهٔ آن پیشگویی غیب‌گویانه در علوم (علوم طبیعی و علوم اجتماعی) است.
پنجم،جزمیت‌انگاری، که پوپر آن را یکی دیگر از ریشه‌های خشونت و عدم تساهل (عدم تساهل تئوریک) می‌داند، زیرا صاحبان این عقاید معتقد به دستیابی به حقیقت هستند، و کسی که بداند صاحب حقیقت مطلق است، در راه آن دست به خشونتی خواهد زد (انطباق مذهبِ اصالت تاریخ و تحصل‌انگاری در نگاه پوپر که منجر به جزمیت می‌شود).
ششم،اصالت کلّ یا تمامیت‌خواهی که ریشه در اصالت تاریخ دارد، و موجب بروز خشونت دولتی و تهدید آزادیهای فردی می‌شود. به‌طور کل مجموعهٔ این عوامل با هم، در نظر پوپر به فلسفهٔ اصالت تاریخ برمی‌گردد، که در یونان باستان توسط افلاطون به‌طور دقیق صورتبندی شده بود، و در قرن بیستم توسط هیتلر و دیگر کل‌انگاران به مرحلهٔ اجرا گذاشته شده است.

زمانی که پوپر ریشهٔ بحرانها را یافت، همچون دیگر نظریه‌پردازان به ارائهٔ راه‌حل برای این بحرانها یا مشکلات پرداخت. به‌نظر من راه‌حلّ وی ریشه در روش‌شناسی[1] او دارد. پوپر ابتدا مرزبندی علوم را مطرح می‌نماید. معیار این مرزبندی، ابطال‌پذیری گزاره‌هاست، یعنی گزاره‌هایی که ابطال‌پذیر نیستند، غیرعلمی یا شبه علمی به‌حساب می‌آیند. پوپر سپس با توجه به این معیار فلسفهٔ اصالت تاریخ را به محک آزمایش می‌گذارد و نتیجه می‌گیرد که این فلسفه غیرعلمی و غیبگویانه است و باید رها شود، زیرا نه‌تنها از لحاظ نظری رشد معرفت بشری را به خطر می‌اندازد، بلکه از لحاظ عملی باعث بروز خشونت نیز می‌گردد.

پوپر جامعهٔ آرمانی مورد نظرش، یعنی نظریهٔ دموکراسی خود را بر اساس همین

۱. بحث روش‌شناسی پوپر در فصل بعد به‌طور مشروح بررسی می‌گردد.

معیار ابطال‌پذیری تبیین می‌نماید. بدین منظور وی دموکراسی را نظامی می‌داند که بتوان به‌راحتی رهبران آن را برکنار (ابطال) نمود. او برای حفظ این جامعهٔ آرمانی توجه به عقلانیت، یعنی نقد و انتقاد بین دانشمندان و حتی مردم عادی را ضروری می‌داند؛ نتیجهٔ این امر تساهل و نگاه به سیاست‌ها مانند نظریات ابطال‌پذیر است، که هر لحظه ممکن است غلط بودن آنها بر ما آشکار شود و مدام باید این روند نقد و ارزیابی ادامه یابد تا ما به‌سوی سیاست‌های بهتر حرکت نماییم. البته هیچوقت به حقیقت و بهترین چیزها دسترسی نخواهیم یافت و هر چه هست فقط حدسهای جسورانه در مورد مسائل و مشکلات اجتماعی یا علمی است و بس.

بدین ترتیب پوپر با اعتقاد به خطاپذیر بودن انسان و کارهای او، می‌خواهد جلوی هر نوع جزم‌اندیشی و یقین مطلق را بگیرد، زیرا این امر به‌نظر او، منجر به گرایش انسانها به‌طرف خشونت می‌شود. او ایدئولوژیهای تمامیت‌خواه و منظومه‌سازی را ناشی از جزم‌انگاری و مطلق‌انگاری می‌داند، که باید آن را رها نمود. و جامعه‌ای برمبنای قانون و عقلانیت انتقادی، با توجه به سنت‌ها و نهادهای متناسب با نیازها برپا کرد. در این راستا وظیفهٔ دانشمندان علوم اجتماعی بیان مشکلات به زبان ساده و روشن و ارائهٔ راه‌حلّ‌های مختلف (نه مانند مارکس تک راه‌حل) برای حل مشکلات است. پوپر در زمینهٔ سیاستگذاری بر کاهش دردها و دوری از هرگونه کوشش برای تبدیل زمین به بهشت تأکید دارد، زیرا هر سیاست نتایج مختلفی در پی دارد که این نتایج گاه مثبت و گاه منفی و غیرقابل کنترل است، پس باید از هرگونه کل‌انگاری و ناکجاآبادگری اجتناب نمود تا زمین به جهنم تبدیل نشود.

فصل چهارم

نظریه معرفت‌شناسی پوپر

تاثیر معرفت‌شناسی بر آراء سیاسی

نظریهٔ معرفت‌شناسی پوپر

روش‌شناسی به عنوان یکی از شاخه‌های جدید علم به‌حساب می‌آید، که در آن به شیوهٔ شناخت و مسائل مربوط به آن می‌پردازند. در این کار، اندیشمندان به قواعد شناخت پرداخته و آنها را دسته‌بندی نموده تا در پژوهش‌های علمی مورد استفاده محققان قرار گیرد. برخی از اندیشمندان با این مقولهٔ به قواعد درآوردن روش شناخت مخالفت می‌کنند. پاول فایرآبند[1] در کتاب «برضدّ روش»، همهٔ روشهای شناخت‌شناسی را ناموفق ارزیابی می‌نماید. به عقیدهٔ فایرآبند، پیچیدگی تاریخ علم این اجازه را به‌ما نمی‌دهد تا با چند روش سادهٔ شناخت‌شناسی، آن را تبیین کنیم، وی می‌نویسد:

> «تصور اینکه می‌توان و باید علم را مطابق قواعد ثابت و جهانشمول حیات استمرار بخشید، هم غیر واقع‌بینانه است و هم مهلک. غیر واقع‌بینانه است، زیرا از استعدادهای انسان و شرایطی که مشوق و مسبب توسعه استعدادهای اوست، تلقی بسیار ساده‌ای دارند. و مهلک است برای اینکه هرگونه تلاش برای اعمال آن قواعد ناگزیر اهمیت و توانایی حرفه‌ای ما را به قیمت انسانیت ما افزایش خواهد داد. به‌علاوه این تصور برای علم مضر است... تمام روش‌شناسی‌ها محدودیت‌های خود را دارند و تنها قاعده‌ای که بقا می‌پذیرد "همانا هر چیزی امکان‌پذیر است" می‌باشد»[2].

فایرابند در نظریه‌اش برضد هر نوع روش و یا رد روشهاست. این مسأله رد یا نفی، تا حدودی در اندیشهٔ پوپر مشاهده می‌شود، لیکن پوپر از این روش نفی خود به عنوان روش شناخت نام می‌برد، اما فایرآبند از ضدیت خویش با روش، به‌نام «روش شناخت» نام نمی‌برد و روش را محدودکننده دانسته و هر چیزی را ممکن تصور می‌نماید.

---

1. paul Feyerabend

۲. پاول فایرآبند؛ برضدّ روش؛ ترجمهٔ مهدی قوام صفری؛ فکر روز؛ تهران: ۱۳۷۵؛ صص. ۳۰۶ - ۳۰۵

با همهٔ این احوال، امروزه از روش شناخت در علوم استفاده می‌شود. در این فصل، به بحث روش‌شناختی پوپر پرداخته می‌شود که اهم آنها عبارتند از:

۱. تحصل‌انگاری (*Positivism*) و ردیات پوپر علیه آن.

۲. مسألهٔ استقراء و پاسخ پوپر به آن.

۳. روش ابطال‌پذیری به عنوان ملاکی برای تحدید حدود (مرزبندی علوم).

۴. به‌کارگیری مسأله و نظریه به‌جای اصل مشاهده در روش شناخت.

۵. رشد شناخت و امکان دسترسی به حقیقت توسط انسان.

۶. توجه به عقلانیت و نقدپذیری.

تبیین معرفت‌شناسی پوپر به‌منظور پی‌بردن به ارتباط بین روش شناخت وی با نظریات سیاسی اوست که در قسمت‌های بعد مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

مسائل مربوط به تحصل‌انگاری

نظریهٔ روش‌شناسی کارل پوپر در حقیقت به علت تماسهای وی با حلقهٔ وین شکل می‌گیرد، هرچند خود پوپر می‌گوید: در زمان کار با کودکان بی‌سرپرست و بررسی‌های روانشناسانه به فکر معیاری برای مرزبندی علوم افتاده‌ام[1]. به دلیل اهمیت حلقهٔ وین و دیدگاه‌های تحصل‌انگارانهٔ آنها در ابتدا در بررسی مختصری از نحوهٔ تشکیل این حوزه و همچنین اندیشه‌های آنها پرداخته و سپس به‌نظر پوپر درباب آنها خواهم پرداخت.

نخستین کسی که لفظ "پوزیتیو" را به‌معنی فلسفی آن به‌کاربرد، فرانسیس بیکن فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم میلادی است[2]. پوزیتیو در لغت به‌معنای وضعی و «مثبت» است، و در منطق و فلسفه به معنی «واقعی»، «مُحَقَّق» و «تحصل» استعمال شده است[3]. پوزیتیویست‌های اولیه معتقد بودند «که فهم تئوریک فقط از طریق فرایندی تحقیقی که با مشاهدهٔ آزاد از نظریه همهٔ واقعیت‌ها تاکنون شروع می‌شود، یعنی تحقیقی که تصمیمات قانون‌گونه را از نظم‌های تجربی مشاهده شده، به‌نحوی

---

۱. جستجوی همچنان باقی، صص. ۱۱۷ - ۱۱۴

۲ و ۳. آرن نائس؛ کارناپ؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ انتشارات خوارزمی؛ تهران: ۱۳۷۵؛ ص. ۵

استقرایی مشتق می‌نماید، امکان‌پذیر است»[1]. آنها مدعی هستند که گزاره‌ها به‌طور کل به سه دسته تقسیم می‌شوند، که عبارتند از:

۱. گزاره‌های همانگویی مفید یا معنی‌دار. این گزاره‌ها صرفاً تعریفی هستند که معنای خاصی را در برابر یک پدیده یا مفهوم خاص قائل می‌شوند (مانند ریاضی و منطق).

۲. گزاره‌های تجربی، که از طریق مشاهدهٔ آزمون‌پذیر قابل فهم باشند.

۳. گزاره‌های که غیر از دو حالت قبل‌اند، آنها فاقد معنای تحلیلی یا مابعدالطبیعه به حساب می‌آیند[2].

حلقهٔ وین مشتمل بر تعدادی از دانشمندان و فیلسوفان بود که دیدگاه تحصل‌انگارانه داشتند. این حلقه شامل افرادی همچون فردریک وایزمن فیلسوف، هانس هاهن و گورت گودل فیزیکدان و ریاضیدان، و اوتو نوراث اقتصاددان، که در سال ۱۹۲۲ در اطراف موریتس شلیک گرد هم آمدند. رودلف کارناپ نیز در سال ۱۹۲۶ به آنها پیوست[3]. آنها وارث فرانسیس بیکن و ارنست ماخ، بنیانگذاران اصالت تجربه (که بعد از آن به پوزیتیویسم منطقی شهرت یافت) شدند.

حلقهٔ وین تحت تأثیر رسالهٔ منطقی ـ فلسفی لودویگ ویتگنشتاین و همچنین نظریات رودلف کارناپ قرار داشت. به عقیدهٔ ویتگنشتاین، ماهیت حقیقی فلسفه، «ماهیت یک نظریه نیست، بلکه یک فعالیت است»[4]. وی فلسفه را بی‌معنی دانسته و حتی می‌گوید: «علّت پیدایش مسألهٔ فلسفه، فهم نادرست منطق زبان بشری است»[5]. او به‌طور کل قضایا را به دو دستهٔ حقیقی (معنادار) و قضایای بی‌معنی تقسیم می‌کند، مثلاً این قضیه که باران می‌بارد یا نمی‌بارد» بی‌معنی است، زیرا هوا هر طور باشد درست خواهد بود. کارناپ نیز می‌گفت: «مابعدالطبیعه بی‌معنی است». اصول، اصالت تجربهٔ فلسفی که کارناپ به آنها معتقد بود، عبارتند از:

۱. کلیهٔ حقایق ضروری تحلیلی است. وجود حقایق ترکیبی ماقبل تجربی منتفی است.

---

۱. دیوید ساندرز؛ تحلیل رفتاری؛ روش و نظریه در علوم سیاسی؛ نویسنده دیوید مارش و جری استوکر؛ ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی؛ نشر پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی؛ تهران: ۱۳۷۸؛ صص ۱۲۸ - ۱۰۷؛ ص. ۱۱۶

۲. پیشین؛ صص. ۱۰۹ - ۱۰۸

۳. ژان لاکوست؛ فلسفه در قرن بیستم؛ صص. ۵۱ - ۵۰

۴. حدسها و ابطالها؛ صص. ۸۴ - ۸۳

۵. فلسفه در قرن بیستم؛ ص. ۴۳

۲. معانی علمی و به‌طور کلی معانی معرفتی از خواص جملاتی است که مستقیم یا به‌طور غیرمستقیم به‌وسیلهٔ مشاهده قابل آزمایش‌اند. مابعدالطبیعه فاقد این شرط است.

۳. علوم و در نتیجه کل معرفت را می‌توان به‌وسیلهٔ مفاهیمی بیان کرد که معانی آنها نتیجهٔ وقوعشان در جملاتی است که مستقیماً قابل آزمایش‌اند یا تبدیل آنها به مفاهیمی که به این طریق کسب معنی می‌کنند، ممکن است.

۴. قابلیت آزمایش جملات، مسبوق به یک دسته قواعد کلامی‌است. ما در اختیار اینها آزادیم (اصل تساهل). اما خود قواعد، علم نیست و بحث دربارهٔ آنها با فرض اینکه چنین‌اند، منجر به مابعدالطبیعه خواهد شد.

۵. فلسفه فعالیت و عملی است که به‌وسیلهٔ آن نتایج مطالب چهارگانهٔ بالا در حدود عرصهٔ تحقیقات علمی مختلف موجود اخذ می‌شود و به افزودن عرصه‌های جدیدی به عرصهٔ تحقیقات مزبور کمک می‌کند. اما فلسفه خود نمی‌تواند عرصهٔ معرفتی در ردیف علوم یا ماورای آنها باشد»[۱].

وایزمن اصل بی‌معنی بودن مابعدالطبیعه را به این صورت خلاصه می‌کند:

> **«وقتی هیچ وسیله و ابزاری برای تعیین اینکه قضایا در چه صورت درست هستند، وجود نداشته باشد، حکم مزبور معنی ندارد، زیرا معنی احکام عین روش رسیدگی به درستی و نادرستی آنهاست»[۲].**

از جمله اصطلاحات بی‌معنی، «مبدأ» یا «عدم» هستند که قابلیت آزمایش درستی و نادرستی را ندارند.

حلقهٔ وین بعد از تشکیل و اعلام نظریاتش شهرت جهانی یافت. آنها ضدّ نازیها بودند و با قدرت گرفتن نازیها در اتریش و آلمان، اعضای حلقه در کشورهای انگلیسی‌زبان و ترکیه (عثمانی) پراکنده شدند. در نهایت «در سال ۱۹۳۸ با تشکیل کنگرهٔ کمبریج کار حلقهٔ وین پایان یافت»[۳].

پوپر با حلقهٔ وین بعد از تشکیل در ارتباط بود، هر چند که در جلسات رسمی حلقه حضور نداشت، لیکن تحت تأثیر این حوزه به نوشتن کتاب «منطق اکتشاف علمی» پرداخت. او می‌گوید: «گمان می‌کنم اگر تشویق‌های "هربرت فایگل" (عضو حلقهٔ وین) نبود، بعید بود که من دست به کار نوشتن کتابی بشوم»[۴].

---

۱. آرن نائس؛ کارناپ؛ صص. ۶۰ - ۵۹
۲. فلسفه در قرن بیستم؛ ص. ۵۲
۳. پیشین؛ ص. ۵۱
۴. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۱۸۵

کتاب منطق اکتشاف علمی نیز جزو انتشارات حلقهٔ وین قرار گرفت. در ادامهٔ بحث برای آشنایی بیشتر با اندیشه‌های اعضای حلقهٔ وین و همچنین اندیشه‌های وابسته به آن به بررسی آراء پوپر درباب این حلقه می‌پردازیم.

پوپر کلیهٔ اندیشه‌های ذات‌انگارانه (اصالت ماهیت)، تاریخ‌انگارانه، موجبیت‌انگارانه را وابسته به تحصل‌انگاری می‌دید. در فصل قبل به بعضی انتقادهای وی دربارهٔ این موضوعات اشاره شد، در اینجا بیشتر به انتقادهای وی در باب تحصل‌انگاری می‌پردازیم: پوپر، بیکن را ایجادکنندهٔ اندیشهٔ جزمی «اصالت مشاهده» معرفی می‌کند. روش مشاهدهٔ بیکن با استفاده از اصل استقراء با تکیه بر یک رشته مقدمات به پیش‌بینی‌های ذهنی می‌پردازد. این روش را به‌طور خلاصه می‌توان این چنین بیان کرد: «مشاهدهٔ خالص (ذهن خود را از پیشداوریها خالی سازیم یا از همهٔ اندیشه‌های پیشینی پاک کنیم) و بی‌شائبه امری مستحسن است، و مشاهدهٔ خالص به‌راه خطا نمی‌رود»[1]. به عقیدهٔ پوپر این اندیشه خام و نادرست است؛ وی می‌گوید ذهن بدون پیشداوری و ذهن تهی شده «تنها یک ذهن خالص به شمار نمی‌آید، بلکه ذهنی کاملاً خالی از هر محتوا محسوب می‌شود»[2]، این در حالی است که به عقیدهٔ پوپر، ما همواره با نظریه‌ها عمل می‌کنیم و مشاهدات تفسیر این نظریه‌ها به‌حساب می‌آیند.

ویتگنشتاین می‌گفت: فلسفه وجود ندارد؛ پوپر در این باب می‌گوید:

> اگر مکتب فلسفی به صورتی باشد که مسائل آن از مسائل کاذب قابل تمیز نباشد و یا ریشهٔ خود را در مسائل بیرون فلسفه از دست بدهد، رو به انحطاط خواهد گذاشت. در ضمن اگر روش تعلیم فلسفه نیز غلط باشد، یعنی فلسفه‌های سخت و گیج‌کننده به دانشجویان آموخته شود و زبان آن نیز نامطلوب باشد، نه‌تنها فلسفه مُهمل و بی‌معنی می‌شود، بلکه خطرناک نیز می‌گردد[3].

اما اگر غیر از این عمل شود، ما مسائل اصیل فلسفی خواهیم داشت، «حتی اگر،

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ صص. ۱۸۵ - ۱۸۴

۲. پیشین؛ ص. ۱۸۸

۳. حدسها و ابطالها؛ صص. ۹۰ - ۸۹

پس از تجزیه و تحلیل، معلوم شود که این مسائل... را جزو مسائل متعلق به علم طبقه‌بندی کنیم»[۱]. پوپر در سال ۱۹۴۶ در باشگاه علوم اخلاقی کمبریج، در مباحثه با ویتگنشتاین می‌گوید: «اگر فکر نمی‌کردم که واقعاً مسائل فلسفی وجود دارند، مسلماً فیلسوفی پیشه نمی‌کردم»[۲]. بدین‌سان پوپر در مقابل نظر ویتگنشتاین، عقیده دارد که فلسفه وجود دارد، منتهی مشروط به رعایت شروط مورد نظرش. براساس این اعتقاد پوپر به فلسفه، وی باید برای متافیزیک نیز نقشی در علم قائل شود؛ در این‌باب او می‌گوید «متافیزیک... در عین آنکه علم نیست»[۳]، می‌تواند به رشد شناخت بشری کمک نماید، مانند نظریهٔ متافیزیک اتم‌گروی *(atomism)* دموکریتوس[۴] که در نزد دیگر فلاسفه باعث پیشرفت علم گردید[۵]. بنابر این دربارهٔ نقش متافیزیک در علم معتقد بود که «از متافیزیک گریزی نیست و همهٔ ما درگیر پُرسش‌ها و پاسخ‌های فلسفی هستیم»[۶].

کارناپ یکی از دانشمندان پوزیتیویسم است که مورد انتقاد پوپر قرار گرفته است. به‌نظر پوپر «تلاشهای مکرر کارناپ برای ثابت کردن این مطلب که مرز میان علم و متافیزیک (مابعدالطبیعه) منطبق بر مرز میان معنی‌دار یا معقول بودن و بی‌معنایی یا نامعقولی است، مواجه با شکست شده است»[۷]. او دلیل این شکست را در مفهوم تحصل‌انگارانهٔ معنی، یعنی تحقیق‌پذیری یا تأییدپذیری استقرایی می‌داند که شایستگی معیار تحدید حدود را ندارد.

کارناپ نوشته است: یقینی است که «رشته‌ای از کلمات تنها وقتی دارای معنی است که روابط اشتقاق‌پذیری آن از جمله‌های رسمی (مشاهده‌ای) به‌دست داده شده باشد... نتیجهٔ این نظریه... با تحلیل منطقی آشکار می‌شود که جمله‌های ادعایی متافیزیک جمله‌های کاذب است»[۸]. به عقیدهٔ پوپر این ملاک تحقیق‌پذیری معنی کارناپ دارای مشکلات زیر است:

---

۱. حدسها و ابطالها؛ ص. ۹۱
۲. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۲۴۸
۳. حدسها و ابطالها؛ ص. ۱۱۵
4. *Democritus*
۵. پیشین؛ ص. ۱۰۳
۶. جستجوی همچنان باقی؛ مقدمهٔ مترجم، ص. ۱۱
۷. پیشین؛ ص. ۳۱۵
۸. پیشین؛ ص. ۳۲۵

۱. این ملاک همهٔ نظریه‌های علمی یا قوانین طبیعت را از قلمرو علم خارج می‌کند، زیرا قابل تبدیل به گزاره‌های مشاهده‌ای نیستند. کارناپ این انتقاد را پذیرفته است.
۲. انتقاد دوم را پوپر از نقد نگرش اصالت تسمیه *(Nominalism)*، یعنی تنها کلمات یا علامت‌های تعریف‌پذیر به‌صورت اختباری (تجربی) دارای معنی هستند، شروع می‌کند. به عقیدهٔ وی، در یک زبان اصالت تسمیهٔ محضِ هیچ جمله‌ای را نمی‌توان صورتبندی کرد که دربارهٔ صدق یا کذب آن نتوان تنها از طریق سنجیدن فهرست‌های تعریف‌کننده داوری کرد. پس درستی یا نادرستی هر جمله به‌محض آنکه به کلمه‌های مندرج در آن، معنی آنها را بدهیم، معین خواهد شد[1]. در نتیجه زبان اصالت تسمیه تنها تکیه بر مشاهده دارد و صلاحیت کلی برای هر هدف علمی را ندارد و نمی‌تواند متافیزیک را بی‌معنا کند.

راه دیگر کارناپ برای بی‌معنی کردن متافیزیک، استفاده از زبان فیزیک‌گرایانه بود، وی زبان فیزیک را کلی و عمومی دانست، در این صورت زبان فیزیک زبان علم خواهد شد، و همهٔ علوم به فیزیک مبدل می‌شود. در نتیجه متافیزیک از این زبان عمومی خارج و بی‌معنا می‌گردد. به‌عقیدهٔ پوپر «یک علم یگانه شده در یک زبان یگانه شده واقعاً مزخرف و بی‌معنی است... چون به‌وسیلهٔ تارسکی* ثابت شده است که زبان قَیِّم و سازگاری از این‌گونه هرگز نمی‌تواند وجود پیدا کند. منطق آن بیرون از آن است»[2]. ممکن است جمله‌ای در یک زبان بی‌معنی ولی در زبان دیگر معنی‌دار باشد، پس بی‌معنایی در یک زبان نشانهٔ بی‌معنایی ذاتی نیست. همچنین به نظر پوپر «زبانی رضایت‌بخش برای علم، با هر فرمول خوب ساخته شده باشد، نفی آن را نیز دربر دارد، و چون باید مشتمل بر جمله‌های کلی باشد، بنابر این مشتمل بر جمله‌های وجودی نیز خواهد بود»[3]. بدینسان پوپر دلیل کارناپ را برای بی‌معنا کردن متافیزیک رد می‌نماید.

به عقیدهٔ تحصل‌انگاران، فلسفه بی‌معنا است و یا وجود ندارد؛ آنها برای این نظریهٔ خود به تجربه متمسک می‌شوند. «آنها ناشیانه تجربه را مسلم فرض کردند... آنان نتیجه

---

۱. جستجوی همچنان باقی؛ صص. ۳۲۷ - ۳۲۵
۲. حدسها و ابطالها؛ صص. ۳۳۶ - ۳۳۵
*. آلفرد تارسکی منطق‌دان و ریاضی‌دان لهستانی.
۳. پیشین؛ ص. ۳۴۱

گرفتند که چون روش‌شناسی منطق نیست، پس شاخه‌ای از یک علم اختباری است... این نگرش روش‌شناسی می‌تواند «طبیعی‌انگارانه» توصیف شود»[1]. به‌نظر پوپر، این نگرش طبیعت‌انگارانه، غیر انتقادی و مردود است. طبیعت‌انگاران هر وقت واقعیتی را کشف می‌کنند، تنها یک قرارداد را پیشنهاد می‌نمایند. این قرارداد ممکن است به یک حکم جزمی تبدیل شود. این نقد بر ملاک معنی و روش تجربی آنها نیز وارد است. قواعد روش‌شناختی برای آنها مانند قرارداد به‌حساب می‌آید. این قراردادها را باید همچون قواعد بازی علم تجربی توصیف کرد. نتیجهٔ تحقیق این قواعد بازی یعنی قواعد اکتشاف علمی شاید به نام «منطق اکتشاف علمی» خوانده شود. این در حالی است که قواعد روش‌شناختی با قواعد منطقی بسیار متفاوت هستند. زیرا منطق ممکن است ملاکی برای تصمیم گرفتن دربارهٔ آزمون‌پذیری یک گزاره به‌دست بدهد، اما قطعاً کاری با این مسأله ندارد که آیا کسی تلاشی برای آزمون آن می‌کند یا خیر[2].

تحصل‌انگاران از نظر «معرفت‌شناختی ایده‌آلیست در سنّت برکلی ـ ماخ» هستند، هر چند آنها به این امر اقرار نمی‌کنند و خود را «مونیست خنثی *(Neutral monism)* معرفی می‌کردند، اما به عقیدهٔ من (پوپر) مونیسم خنثی نام دیگر ایده‌آلیسم است»[3]. حتی در کتابهای کارناپ ایده‌آلیسم به نام «اصالت نفس روش‌شناختی» به عنوان فرضیه‌ای کارا مورد استفاده قرار گرفته است.

به‌طور کل در نظریهٔ تحصل‌انگاران اشکالاتی اساسی دیده می‌شود که در نهایت باعث درگیری در میان اعضای حلقه وین گردید. این اشکالات عبارتند از:

۱. اصل قابلیت رسیدگی (آزمون پذیری) صرفاً برای احکام تجربی است و بسیاری از احکام علمی را فاقد معنی و مردود اعلام می‌کند.

۲. این اصل قابلیت رسیدگی، نه یک حکم قابل رسیدگی و نه یک حکم تحلیلی است و این مسألهٔ مهمی است.

۳. صورتهای عقل‌گریزی در اروپا در آن زمان مانند نظریهٔ فروید در مقابل آنها قرار می‌گیرد.

۴. اصلی که در تحول افکار اعضای حلقهٔ وین و مخصوصاً کارناپ اثر قطعی گذاشت و آن اینکه پُرسشی درباب

---

۱. منطق اکتشافات علمی؛ ص. ۳۴۱

۲. پیشین؛ صص. ۵۸ - ۵۷

۳. جستجوی همچنان باقی؛ صص. ۱۸۲ - ۱۸۱

طبیعت و بنیانهای اصل قابلیت رسیدگی مطرح شد[1]. این درگیریها و تحول افکار اعضای حلقهٔ وین در نهایت منجر به نابودی این حلقه گردید.

۲. مسألهٔ استقراء

گروهی از دانشمندان مدعی‌اند که به شرط رعایت بعضی شرایط، می‌توان از طریق تعمیم بعضی از گزاره‌های مشاهداتی (گزارهٔ مشاهداتی جزیی) به قوانین جهانشمول دست یافت. این گروه را استقراءگرایان می‌نامند، شرایط تعمیم نزد آنها عبارت است از:

۱. تعداد گزاره‌های مشاهداتی که اساس تعمیم را تشکیل می‌دهند باید زیاد باشد.

۲. مشاهدات باید تحت شرایط متنوع تکرار شود.

۳. هیچ‌یک از گزاره‌های مشاهداتی نباید با قانون جهانشمول مأخوذ معارضه داشته باشند»[2]. (انجام این عمل را استقراء می‌نامند).

پوپر در بررسی مسأله استقراء ابتدا دو مسألهٔ استقراء هیوم را مطرح می‌نماید؛ مسائل و پاسخ‌های هیوم به شرح زیر است:

۱. مسأله منطقی هیوم؛ آیا این حق را داریم که از روی مثالهای تکرار شده‌ای که آنها را آزموده‌ایم، برای مثالهایی (نظریه‌های توضیح‌دهندهٔ کلی یا استنتاجی) که دربارهٔ آنها تجربه‌ای نداریم، استدلال کنیم؟ پاسخ هیوم به این پُرسش نه است. هیوم می‌گوید اگر بحث احتمال هم پس از این استنتاج بیاید، باز هم قضیه به‌همان صورت باقی خواهد ماند.

۲. مسألهٔ روان‌شناختی هیوم، با این وجود، چرا همهٔ مردمان پیرو عقل و استدلال توقع و باور دارند که مثالهایی که از آنها هیچ سنجشی ندارند، منتج به قوانین کلّی شود؟ هیوم پاسخ می‌دهد که این امر به سبب عادت است[3].

به عقیده پوپر، پیامد این دو پُرسش، این است که آشکار می‌سازد، «که شناخت ما نه‌تنها جنبهٔ اعتقادی دارد، بلکه مشحون از باورها و اعتقادهایی است که از لحاظ عقلی

---

۱. فلسفه در قرن بیستم؛ ص. ۵۶

۲. آلن اف. چالمرز؛ چیستی علم؛ ترجمهٔ سعید زیباکلام؛ انتشارات سمت؛ تهران: ۱۳۷۹؛ ص. ۱۶

۳. کارل پوپر؛ شناخت عینی؛ صص. ۵ - ۴

غیرقابل دفاع است»[1]. بنابر این می‌توان گفت که زمینهٔ استقراء یک اسطوره است که در جانوران و کودکان و حتی بزرگسالان دیده می‌شود؛ زیرا همهٔ آنها نیاز به نظم دارند و در جستجوی نظم هستند. در این زمینه «کنراد لورنتس» جانورشناس نظریهٔ جالبی دارد، که آن را نظریهٔ "انطباع" نامیده است. برطبق این نظریه، جانوران نوزاد دارای ساز و کاری غریزی برای پریدن به نتایج قطعی‌اند»[2]، یعنی به‌دنبال نظم‌جویی و جزمی‌گرایی در حرکت‌اند. پوپر برای نشان دادن این تفکر جزمی به مقایسهٔ اینشتین و آمیب می‌پردازد تا تفاوت تفکر جزمی را با تفکر انتقادی به‌خوبی روشن نماید:

««اختلاف عمده میان اَینشتین و یک آمیب... در آن است که اَینشتین آگاهانه در صدد حذف خطاها است. وی می‌کوشد تا نظریه‌های خود را بکشد: وی آگاهانه انتقادکنندهٔ نظریه‌های خویش است که به همین دلیل می‌کوشد تا آن را نه به‌طور مبهم که به صورتی دقیق صورتبندی کند. ولی آمیب نمی‌تواند در برابر چشمداشت‌ها یا فرضیه‌های خود حالت انتقادی داشته باشد، از آن جهت نمی‌تواند چنین باشد که با فرضیه‌های خود روبه‌رو شود: آنها جزیی از او هستند»[3].

به عقیدهٔ پوپر، احساس یقین (عادت) که هیوم در توضیح آن کوشید یک باور عمل‌گرایانه بوده است که ارتباط نزدیک با عمل و انتخاب گزینه‌ها دارد. این باورها قسمتی فطری، و قسمتی از تغییر شکل باورهای فطری است که از روش آزمایش و خطا حاصل شده است، دارد[4]. پوپر ادعا می‌کند که مسائل هیوم را حلّ نموده است:

««راه‌حل محال‌نما این است که ما نه‌تنها به صورت عقلانی و بنابر آن مخالف با اصل استقراء عمل می‌کنیم، که هیوم بی‌اعتباری آن را به اثبات رسانیده، بلکه همچنین عقلانی عمل می‌کنیم: موافق با دلیل و عقل و نه استقراء. ما بنابر تکرار یا عادت کار نمی‌کنیم، بلکه بنابر بهترین نظریه‌های آزمون شدهٔ خودمان به کار برمی‌خیزیم»[5].

پوپر فرق خود و استقرایی‌گرایان را در این می‌بیند که خودش به‌دنبال ابطالها یا مثالهای منفی، یا به‌طور خلاصه در پی انتقادی‌گری است، در حالی که استقرایی‌گرا به

---

۱. کارل پوپر؛ پیشین؛ ص. ۵
۲. کارل پوپر؛ جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۱۲۱
۳. شناخت عینی؛ ص. ۲۷
۴. پیشین؛ صص. ۳۰ - ۲۹
۵. پیشین؛ ص. ۱۰۵

دنبال مثالهای مثبت می‌رود که از آنها استنتاجهای غیرقابل اثبات نتیجه گردد[۱]. این روش استقراءگرایی به‌نظر پوپر عقلی و استدلالی نیست و باید طرد شود، وی در مورد غیرعقلی بودن استقراء می‌گوید: «من حدس می‌زنم که به‌طور کلی استانداردهای استدلالی... احتمالاً تعیین‌کننده روشهای ما هستند. چون عقل و منطق به‌ما می‌گوید که عقلانی بودن و استدلالی بودن در آنجا نه استقراء است نه اثبات صحت، بلکه تنها انتقاد و حذف است»[۲]. وی همچنین می‌افزاید: «استقراء به دلیل اینکه یا به تسلسل می‌انجامد و یا به اعتقاد، به اعتبار قبلی و پیش از تجربهٔ برخی اصول»[۳] اعتبار ندارد.

استقراءگرایان می‌گویند، می‌توان از تکرار گزاره‌های مفرد یا جزیی به نتایج کلی یا گزاره‌های کلی مانند فرضیه‌ها یا نظریه‌ها رسید. به‌عقیدهٔ پوپر از نظر منطقی ما چنین حقی نداریم که از گزاره‌های جزیی، هر اندازه هم که تعداد آنها زیاد باشد به گزاره‌های کلی برسیم[۴]. وی برضدّ اولویت و برتری تکرار، دو برهان دیگر نیز ذکر می‌نماید، که عبارتند از:

۱. «همهٔ تکرارهایی که در معرض آزمایش ما قرار می‌گیرند، تکرارهای تقریبی است»[۵] یعنی دو چیز تکرار شدهٔ مشابه باید در بعضی خصوصیات شباهت داشته باشند، و همیشه این شباهت‌ها در بعضی خصوصیات پیدا می‌شود، بنابر این تقریبی است.

۲. قوانین و نظریاتی وجود ندارد که متفاوت از قانون «همهٔ قوها سفیدند» باشد، حتی اگر به‌شکلی مشابه صورتبندی شده باشد، یعنی آنها متعالی و برتر از هر تجربهٔ قابل مشاهده هستند؛ تعالی آنها نسبت به تجربه نه به دلیل کلمهٔ «سفید» بلکه به سبب کلمهٔ «قو» است. زیرا با نامیدن چیزی به نام «قو» خواصی را به آن می‌دهیم که فراتر از مشاهدهٔ محض است[۶].

بنابر این دو برهان پوپر نتیجه می‌گیرد که «قوانین کلی نسبت به تجربه متعالی است... قوانین کلی لااقل از دو راه نسبت به تجربهٔ تعالی دارند؛ به‌سبب کلّیّت و به

---

۱. پیشین؛ ص. ۲۲
۲. واقعیگری و هدف علم؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ انتشارات سروش؛ تهران: ۱۳۷۲؛ ص. ۸۴
۳. شناخت عینی؛ ص. ۹۵ ۴. منطق اکتشاف علمی؛ ص. ۲۷ ۵. پیشین؛ ص. ۴۱۸
۶. پیشین؛ صص. ۴۲۱ - ۴۲۰

سبب حضور اصطلاحات کلی یا وضعی در آنها»[1]. البته این تعالی سبب می‌شود که قوانین علمی را غیرقابل اثبات بدانم، به این علت باید به‌دنبال ابطال‌پذیری و آزمون پذیری قوانین باشیم.

پوپر ورود احتمال به استقراء را نیز بی‌اثر می‌داند، زیرا انتقادهای وارده بر استقراء با آمدن احتمال نیز پابرجا خواهد ماند. وی دربارهٔ احتمال می‌گوید: مسألهٔ احتمال بد فهمیده شده است. پس به‌جای بحث کردن دربارهٔ احتمال یک فرضیه «بایستی در آن بکوشیم تا تشخیص دهیم که چه اندازه در برابر آزمونها مقاومت کرده است؛ یعنی شایستگی خود را برای بقاء یا ایستادگی کردن در برابر آزمونها نشان دهد. خلاصه آنکه باید در ارزیابی اندازه تأیید شدن تلاش کنیم»[2].

پوپر می‌افزاید که درجهٔ تأییدپذیری نمی‌تواند یک احتمال باشد، او این مطلب را به صورت زیر بیان می‌کند:

««گزارشی از نتیجهٔ آزمون یک نظریه می‌تواند در برابر با ارزیابی آن در نظر گرفته شود و این را می‌توان نسبت دادن درجه‌ای از تأیید به نظریه دانست، ولی هرگز نمی‌تواند شکل نسبت دادن درجه‌ای از احتمال به نظریه به‌خود بگیرد؛ چه احتمال یک گزاره... به‌سادگی بیان‌کنندهٔ یک ارزیابی از سختی آزمونهایی که نظریه به آنهاگذشته... نیست. دلیل عمده برای این مطلب آن است که محتوای یک نظریه (محتوای تجربی و قابل ـ آزمون ـ) ـ که همان عدم احتمال آن است ـ تعیین‌کنندهٔ آزمون‌پذیری و تأییدپذیری آن است»[3].

از طریق این تأیید شدن یا آزمون‌پذیری به‌طرف نظریه‌های خوب و مقاوم در برابر آزمونهای سخت حرکت می‌نماییم تا به نظریه‌های با تراز بالاتری از آزمون پذیری و تأییدپذیری برسیم که مسألهٔ همان عدم احتمال است. این روش رسیدن به نظریه‌های با تراز بالاتر تأییدپذیری (تقریب به نظریه‌ها با درجهٔ بالای آزمون‌پذیری) به‌نظر پوپر روش «شبه استقرایی» باید توصیف شود، که جانشین مناسبی برای استقراء به‌حساب می‌آید[4].

---

۱. منطق اکتشاف علمی؛ ص. ۴۲۳ ۲. پیشین؛ ص. ۲۴۶ ۳. پیشین؛ ص. ۳۹۱
۴. پیشین؛ ص. ۲۷۰

۳. مشاهده‌ها و نظریه‌ها

همان‌طور که در قبل اشاره شد، بیکن به مشاهدهٔ خالص معتقد بود. این مشاهده پایهٔ استقراء و تحصل‌انگاری قرار گرفت. در این دیدگاه مشاهده و تجربه ما را به سوی قوانین یا نظریه‌های کلی سوق می‌دهد. اما نظر پوپر درباب مشاهده با تحصل‌انگاران متفاوت است، پوپر مشاهده را فرایندی می‌داند که مشاهده‌گر در آن نقش فعال دارد به عقیدهٔ وی، «یک مشاهده عبارت از یک ادراک و دریافت است، ولی دریافتی است که طرح‌ریزی و آماده شده است. ما یک مشاهده نداریم... بلکه مشاهده را "می‌سازیم" و انجام می‌دهیم»[۱]. به این ترتیب مشاهده پایه و اساس کار نیست، بلکه این انسان است که مشاهده را با توجه به مسائل و نیازهای خود می‌سازد. پس چشمداشت‌ها و انتظارات فردی مقدم بر مشاهده است.

در مورد رابطهٔ مشاهده و نظریه، پوپر می‌گوید: «که نظریه ــ دستِ‌کم نظریه‌ای ابتدایی یا چشمداشت ــ همیشه در آغاز می‌آید؛ و اینکه همیشه بر مشاهده مقدم است؛.. به همین جهت اعتقاد من آن است که کار خود را نباید با مشاهده آغاز کنیم، بلکه شروع همیشه باید از مسائل باشد»[۲]. بنابر این رشد شناخت پایه در مسائل دارد نه در مشاهده، که به‌کمک حدسها و ابطالها پیش می‌رود. بر این اساس پوپر می‌گوید:

> نظریه‌هایی که از رقبای خود بهتر باشد و آزمونهای سخت‌تر را تحمل کند، آن نظریه به حقیقت نزدیکتر، در نتیجه ما آن راگزینش می‌کنیم. این امر برای پوپر مانند گزینش طبیعی داروین است که باید بهترها انتخاب شوند و باقی بمانند[۳].

پوپر برای دفاع از نظریهٔ خود حتی پای سنّت‌ها را نیز به میان می‌کشد و از آنها نیز دفاع می‌نماید. وی ریشهٔ علم را در اسطوره‌های قدیمی می‌بیند و می‌گوید «نظریه‌های علمی نتیجهٔ مشاهده نیستند و به صورت عمده نتیجهٔ اسطوره‌سازی و آزمونها هستند... تنها در صورتی که این را خوب فهم کنیم می‌توانیم اهمیت سنت را برای علم بفهمیم»[۴]. به عقیدهٔ وی علم از طریق انباشته شدن رشد نمی‌کند که ما سنت‌ها را رها

---

۱. شناخت عینی؛ ص. ۳۸۱ ۲. پیشین؛ ص. ۲۸۷ ۳. پیشین؛ صص. ۳۰۳ - ۲۹۵

۴. حدسها و ابطالها؛ ص. ۱۵۷

کنیم، بلکه «علم با سنّت تغییر دادن اسطوره‌های سنتی خود پیشرفت»[1] می‌کند و این نشان اهمیت سنّت‌ها و اسطوره‌های زندگی انسان است. پس نظر عقل‌انگاران که سنّت را به دلیل مخالفت با عقل رد می‌کنند، اشتباه بوده است، «شاید اکنون بتوانیم بگوییم که آنچه آنان (عقل‌انگاران) می‌خواستند این بود که ناشکیبایی و عدم تسامح سنت‌انگاران را با یک سنّت جدید یعنی سنّت شکیبایی و تسامح جایگزین کنند»[2].

بنابر این، به عقیدهٔ پوپر، سنّت‌ها، اسطورها، چارچوبهای جزمی، انتظارات و چشمداشت‌های ما را شکل داده و مسأله‌هایمان را می‌سازد. به عقیدهٔ پوپر بر اساس نظریهٔ «دلوی ذهن» (ذهن استقرایی‌گر) همیشه مشاهده مقدم بر فرضیه‌ها است، پوپر در برابر نظریهٔ دلوی، «نظریهٔ نورافکنی» ذهن را به عنوان آخرین نظریهٔ خود در مورد مشاهده بیان می‌کند، «ما اکنون می‌توانیم بگوییم که فرضیه (یا چشمداشت و یا ...) مقدم بر مشاهده است، هر چند مشاهده‌ای که سبب رد شدن یک فرضیه باشد، می‌تواند انگیزهٔ یک فرضیهٔ تازه (و بنابر این از نظر زمانی متأخر نسبت به آن) شود»[3]. پوپر این نظریه را «نظریهٔ نورافکنی» ذکر می‌نماید و در جاهای مختلف از آن نام می‌برد. پس ذهن مشاهده‌گر انسان همچون نورافکنی بر اسطوره‌ها، سنّت‌ها، می‌تابد و مسائل انسان را شکل می‌دهد، و رشد شناخت را میسر می‌سازد.

بعد از بحث مشاهده و ارتباط آن با نظریه، حال برای یافتن چگونگی امکان ابطال یا اثبات گزاره‌ها مشاهداتی، به بحثی درباب گزاره‌های پایه‌ای *(Statements)* و نظریه‌ها در نزد پوپر می‌پردازم. گزاره‌های پایه‌ای دو نقش اساسی دارند؛ از یک‌سو، صورت تجربی گزاره‌ها است، از سوی دیگر تأیید و تقویت فرضیه‌ها هستند[4]. زمانی گزاره‌های پایه‌ای پذیرفته شده برای یک فرضیهٔ غیرمتناقض باشد برای اثبات کاربرد دارد، و زمانی گزاره‌های پایه‌ای پذیرفته شده برای یک فرضیه متناقص باشد برای ابطال یک فرضیهٔ کاربرد دارد. بنابر این گزاره‌های پایه‌ای می‌تواند مقدمهٔ استدلال منطقی یک ابطال یا یک اثبات باشد.

---

۱. حدسها و ابطالها؛ ص. ۱۵۹ ۲. شناخت عینی؛ ص. ۱۶۳ ۳. پیشین؛ ص. ۳۸۵
۴. منطق اکتشاف علمی؛ ص. ۹۰

روانشناسی‌انگاران، تجربه‌های ادراکی را به عنوان پایه‌های تجربی به‌کار می‌برند، به‌نظر پوپر این امر با فروریختن استقراء باید طرد شود. وی در مورد رابطهٔ ادراکها و تجربه‌ها و رابطه آن با گزاره‌های پایه‌ای معتقد است که این رابطه مبهم است. او برخلاف نظر روانشناسی‌گری پیشنهاد می‌کند: «خواست من قائل شدن تمایز شدید میان علم عینی از یک‌سو و شناخت ما از سوی دیگر است»[1]. بر این اساس تجربه‌های ذهنی شخصی یا احساسات متقاعدکنندهٔ خودمان، هرگز نمی‌تواند راه اثبات هیچ گزاره‌ای باشد، چون شناخت علمی یک شناخت عینی است. پوپر در مورد اصطلاحات عینی و ذهنی درباب گزاره‌های پایه‌ای و شناخت علمی می‌گوید:

«کاربرد من از اصطلاحات "عینی" و "ذهنی" بی‌شباهت به کاربرد کانت نیست. اثباتی عینی است که بنابر اصل بتواند در معرض امتحان قرار گیرد و همه کس آن را بفهمد، به نوشتهٔ وی (کانت)، اگر چیزی برای کسی که مالک عقل خویش است درست باشد، در آن صورت زمینهٔ آن عینی و کافی است. اکنون من برآنم که نظریه‌های علمی هرگز به‌صورت کامل قابل اثبات نیست، ولی با وجود این آزمون پذیر است. بنابر این می‌خواهم بگویم که عینیت گزاره‌های علمی در این واقعیت قرار گرفته است که آنها را می‌توان به‌صورت میان ذهنی آزمود»[2].

با اصل عینیت گزاره‌های پایه‌ای، پُرسشی که مطرح می‌شود، این است که آیا گزاره‌های پایه‌ای را بر اساس تجربهٔ آزمون‌پذیری می‌پذیریم؟ آیا این گزاره‌های پذیرفته شده صادق و قطعی هستند؟ پوپر در پاسخ پذیرفتن گزاره‌های پایه‌ای می‌گوید: «آزمون‌پذیری میان ذهنی همیشه مستلزم آن است که از گزاره‌هایی که لازم است آزموده شود، بتوانیم گزاره‌های دیگری را استنباط کنیم. بنابر این اگر گزاره‌های شالوده‌ای نیز به‌نوبهٔ خود می‌بایستی به‌صورت میان ذهنی آزمون‌پذیر باشد، دیگر گزاره‌های نهایی در علم وجود پیدا نخواهد کرد»[3]. یعنی این امر به تسلسل تا بی‌نهایت خواهد کشید. اهل مواضعه یا قراردادگرایان (*Conventionalism*) برای غلبه بر این امر "اصل سادگی و زیباشناختی" را معیار پذیرش گزاره‌های پایه‌ای و گزاره‌های کلی قرار

---

۱. منطق اکتشاف علمی؛ ص. ۱۰۰ ۲. پیشین؛ صص. ۴۹ - ۴۸ ۳. پیشین؛ ص. ۵۱

می‌دهند. تحصل‌انگاران نیز تجربه‌های شخصی را پایهٔ پذیرش خود برای گزاره‌های پایه‌ای قرار داده‌اند.

پوپر با پذیرش اصل تسلسل، نظر قراردادگرایان و تحصل‌انگاران را رد می‌نماید و خود، دو دلیل برای پذیرش گزاره‌های پایه‌ای ذکر می‌کند، نخست، انتخاب گزاره‌های پایه‌ای بر اساس سودمندی و کاربردهای آن؛ دوم، پذیرش به‌وسیلهٔ عمل تصمیم گرفتن[۱]. تصمیم می‌تواند تسلسل را متوقف کند، «هر آزمون یک نظریهٔ خواه به تأیید آن بینجامد یا به ابطال، می‌بایستی به یک گزارهٔ شالوده‌ای (گزارهٔ پایه‌ای) یا گزاره‌ای دیگر که ما تصمیم به پذیرفتن آن می‌گیریم، متوقف شود. اگر به تصمیمی نرسیم و یک گزارهٔ شالوده‌ای... را نپذیریم، در آن صورت امتحان و آزمون به هیچ نتیجه‌ای منجر نمی‌شود»[۲].

دربارهٔ صادق بودن نیز، پوپر عمل تصمیم را معیار قرار می‌دهد و می‌گوید ما به یقین نخواهیم رسید و هرچه هست تقرب بهتری به حقیقت به‌شمار می‌آید و یقین مطلق وجود ندارد؛ او با تأکید اعلام می‌دارد:

> «باز می‌گوییم که پذیرفتن و کافی شمردن و خرسند بودن به گزاره‌های پایه معلول دریافت‌های ما ـ بویژه دریافت‌های درونی ما ـ است، ولی این دریافت‌ها را دلیل صدق گزاره‌های پایه نخواهیم گرفت؛ دریافت‌ها انگیزهٔ رد و قبول گزاره‌ها هستند؛ ولی همچنان که با کوبیدن به‌روی میز هیچ گزاره‌ای را نمی‌توان توجیه (عقلی) کرد، خودِ دریافت‌ها را نیز نمی‌توان پشتوانهٔ صدق گزاره‌های پایه دانست»[۳].

نظریه‌ها برای پوپر خیلی مهم به‌حساب می‌آیند، زیرا اولاً مشاهدات به‌کمک نظریه‌ها تفسیر می‌شوند و همچنین نظریه مقدم بر مشاهده است؛ ثانیاً نظریه‌ها عامل رشد و شناخت علم به‌حساب می‌آیند. اما اگر همین نظریه‌های مهم به صورت چارچوبی درآیند، بی‌نهایت خطرناک خواهند شد، و ممکن است با تبدیل شدن به نظریهٔ مُد روز بدون نقد و سنجش پذیرفته شوند[۴] و انسانها را به‌سوی جزم‌انگاری و

---

۱. منطق اکتشاف علمی؛ ص. ۱۱۲ ۲. پیشین؛ ص. ۱۰۶ ۳. پیشین؛ ص. ۱۱۱
۴. پیشین؛ صص. ۱۲۹ - ۱۱۸

خشونت سوق دهند؛ بنابر این در مورد نظریه‌ها باید احتیاط لازم را به‌کار برد و هیچ وقت به صورت جزمی و یقینی به آنها نگاه نکرد.

یکی از سازه‌های بشر برای تسلط بر جهان نظریه‌های علمی (قوانین و تئوریها) است. به عقیدهٔ پوپر، نظریه‌ها «ساختهٔ بشرند و ما می‌کوشیم آنها را بر جهان تحمیل نماییم»[۱]. در حقیقت دربارهٔ آنها می‌توان گفت، «نظریه‌ها دامهایی هستند که ما برای آن گسترده‌ایم آنچه را که جهان نامیده می‌شود، صید کنیم؛ به عقلانی کردن و توضیح دادن و مستولی شدن به آن توفیق یابیم. تلاش می‌کنیم تا چشمه‌های شبکه‌ی دام را تنگتر سازیم»[۲]. بنابر این علوم تجربی، سیستم‌هایی از نظریه‌ها برای شناخت جهان است و ما باید این نظریه‌ها را بفهمیم. «فهم نظریه عبارت است از تلاش برای حلّ یک مسألهٔ معین»[۳]. به این علت به نظریه نباید مانند یک امر مطلق و یقینی نگریست زیرا آنها به مرور تغییر خواهند کرد و رو به بهبودی می‌روند.

نظریه‌های علمی، در کنار هم مدلها را شکل می‌دهند، «یک مدل متشکل از عناصر معینی که در یک رابطهٔ نوعی نسبت به یکدیگر قرار گرفته‌اند، به‌علاوه برخی قوانین عام مربوط به تعامل و اندرکنش: به بیان دیگر "قوانین جان دهنده" *(laws animating)*؛[۴] مدلها دربرگیرندهٔ نظریه‌ها هستند و در علوم طبیعی و اجتماعی مهم و اساسی به‌حساب می‌آیند. اما با وجود این اهمیت، نمی‌توان آنها را صادق نامید. به عقیدهٔ پوپر، نظریه‌های علمی عبارتند از توصیف‌های به غایت ساده شده و خوش اقبال، که به‌علّت این سادگی واقعیت‌ها را به‌طرز صحیح ارائه نمی‌دهند، اما برای دستیابی به حقیقت باید از آنها دفاع کرد[۵]. بنابر این، نظریه‌های علمی مانند حدسهای نزدیک به حقیقتی هستند که دائم در تغییرند. این تغییر دائمی «نتیجهٔ بحث و تصادف نیست، بلکه ممکن است بنابر خصوصیاتی که ما برای علم اختباری قائل شویم، مورد انتظار باشد»[۶]. یعنی اصل حدسی بودن نظریه‌های ما.

ابزارانگاران *(Instrumentalism)* ادعا می‌کنند: «نظریه‌ها چیزی جز ابزارهایی

---

۱. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۱۴۶
۲. اسطورهٔ چارچوب؛ صص. ۶۴ - ۶۳
۳. پیشین؛ ص. ۲۱۲
۴. پیشین؛ ص. ۳۱۱
۵. اسطورهٔ چارچوب؛ صص. ۳۲۶ - ۳۲۵
۶. منطق اکتشاف علمی؛ ص. ۷۴

نیستند»[۱] که به‌وسیلهٔ انسان مورد استفاده قرار می‌گیرد. آنها نظریه‌ها را چیزی جز قواعد محاسبه یا قواعد استنتاج نمی‌دانند. پوپر در مقابل این دیدگاه ابزاری می‌گوید: «میان نظریه‌های محض و قواعد محاسبهٔ فنی تفاوتها است و اینکه ابزاریگری می‌تواند توصیف کاملی از این قواعد به‌دست دهد ولی از دادن گزارشی دربارهٔ اختلاف میان آنها و نظریه‌ها کاملاً ناتوان است. به این ترتیب ابزاریگری می‌شکنند و فرومی‌ریزد»[۲]. همچنین به‌عکس نظریهٔ ابزاری، «نظریه‌های علمی می‌توانند تبیین‌هایی عرضه کنند که به‌نحو اصیلی خرسندکننده هستند و بنابر این، به دانش ما از عالم اضافه می‌کنند»[۳] پس نظریه‌ها ما را به‌طرف حقیقت سوق می‌دهند و نظریهٔ خوب، نظریه‌ای است که تقرب بیشتری به حقیقت داشته باشد. به‌طور کلی در دیدگاه پوپر، دربارهٔ گزاره‌های مشاهداتی یا گزاره‌های پایه‌ای و همچنین نظریه‌های علمی، هیچ چیز مطلق و قطعی وجود ندارد، هرچه هست حدسهای خطاپذیر است. در این‌باب پوپر می‌نویسد:

> «بدینسان بنیاد تجربی علم عینی هیچ چیز "مطلق" ندارد. علم بر اساس مستحکمی استوار نیست. گویی بنای تهورآمیز نظریه‌های آن بر باتلاقی افراشته شده است و همانند ساختمانی است که بر ستونهایی استوار شده که درون باتلاق فرورفته‌اند، اما به سوی شالوده‌ای طبیعی یا "معلوم" و اگر ما از فروبردن عمیقتر ستونها بازمی‌ایستیم، از آن‌روی نیست که به زمین سختی رسیده‌ایم. ما فقط وقتی توقف می‌کنیم که راضی شده باشیم ستونها برای تحمل ساختمان، دستِ‌کم عجالتاً به‌اندازهٔ کافی محکم هستند»[۴].

۴. ابطال‌پذیری به عنوان معیاری برای تحدید حدود *(Demarcation)*

مهمترین مسأله شناخت‌شناسی پوپر، مسألهٔ تمییز یا تحدید حدود (مرزبندی علوم) است. تحصل‌انگاران با استفاده از معیار "معنا" و "مشاهده" (اثبات‌پذیری) به صورتبندی علم پرداختند. آنها با این معیار، خودِ علم را از شبه علم یا علم دروغین مانند متافیزیک تمییز دادند. پوپر این معیار تمییز را به علت نقایص آن از جمله

---

۱. حدسها و ابطالها؛ ص. ۱۲۶ ۲. پیشین؛ ص. ۱۳۷ ۳. منطق اکتشاف علمی؛ ص. ۳۲۷
۴. پیشین؛ ص. ۱۱۴

برانداختن متافیزیک و همچنین «اگر به‌دنبال رفتن دلیل و تأییدی برای صحت یک نظریه باشیم تقریباً برای همهٔ نظریه‌ها می‌توان چنین تأییدی را پیدا کرد»[1]، فاقد اعتبار دانسته و طرد می‌نماید. و به‌دنبال معیار دیگری می‌رود.

معیار تحدید حدود مورد نظر پوپر، «ابطال‌پذیری» *(Falsifiability)* است. وی می‌خواهد که معیار ابطال‌پذیری را جانشین معیار اثبات‌پذیری نماید. در مورد این جانشینی پیشنهاد می‌دهد که:

> «این ملاک باید همچون قرارداد یا توافقی در نظرگرفته شود. دربارهٔ این قرارداد نظریات متفاوتی است ولی برای گزینش آن میان طرفین مذاکره باید هدف مشترکی وجود داشته باشد»[2].

دربارهٔ اهداف مشترک توضیح می‌دهد که «انتخاب آن اهداف در تحلیل آخر منوط به تصمیم و توافق است و به صرف استنتاج عقلانی حاصل نمی‌شود»[3]. به عقیدهٔ پوپر این معیار ابطال‌پذیری برای گزاره‌های تجربی به‌کار می‌رود که ما بتوانیم به‌طور قاطع دربارهٔ آن تصمیم بگیریم و درستی و نادرستی آن را آشکار نماییم:

> «ملاک تحدید حدود لاینفک از منطق استقرایی ـ یعنی جزم تحصل‌انگارانه معنی ـ همسنگ با این شرط است که همهٔ گزاره‌های علم اختباری ... می‌بایستی سرانجام قابلیت آن را داشته باشد که دربارهٔ آنها از لحاظ حقانیت یا بطلان تصمیم گرفته شود؛ می‌خواهم بگویم که آنها می‌بایستی به صورت قاطع "تصمیم‌پذیر" باشند. یعنی صورت آنها باید به‌گونه‌ای باشد که اثبات درستی و نادرستی آنها مطلقاً امکان‌پذیر شود»[4].

نظریهٔ ابطال‌پذیری از سیستم‌های علمی ـ تجربی امکان مردود شدن و نفی به وسیلهٔ تجربه را می‌خواهد. علیه این نظریه اعتراضاتی شده است. پوپر خود به چند مورد از این اعتراضها اشاره و پاسخ می‌دهد، بقیهٔ انتقادها نیز در قسمت نقد و ارزیابی مورد بحث قرار می‌گیرد. این اعتراضات عبارتند از:

۱. گفته می‌شود این اصل ابطال، اطلاع مثبت به‌ما نمی‌دهد، به عقیدهٔ پوپر این اعتراض

---

۱. حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۵

۲. منطق اکتشاف علمی؛ صص. ۴۲ - ۴۱

۳. پیشین؛ ص. ۴۲

۴. پیشین؛ ص. ۴۴

وزنی ندارد، زیرا مقدار اطلاعات مثبت در مورد جهان، که از یک گزاره یا نظریهٔ علمی به‌ما می‌رسد، به مقدار تصادم آن با گزاره‌های جزیی بستگی دارد، که هر اندازه این تصادم بیشتر شود، خصوصیات منطقی آن بیشتر خواهد شد.

۲. همان دلایل رد اثبات‌پذیری بر علیه ابطال‌پذیری نیز می‌تواند به‌کار رود؛ لیکن پوپر می‌گوید، یک عدم تقارن میان اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری وجود دارد که از صورت منطقی گزاره‌های کلی نتیجه می‌شود. زیرا اینها از گزاره‌های جزیی متفرع نمی‌شوند و می‌توانند متناقض با گزاره‌های جزیی باشند، در نتیجه امکان آن هست که از طریق نتیجه‌گیری استنباطی محض از صدق گزاره‌های جزیی برای اثبات کذب گزاره‌های کلی استدلال کنیم.

۳. از همه مهمتر اینکه، هنوز غیرممکن است که هیچ سیستم نظری بتواند به‌صورت قاطع ابطال شود، چه همیشه امکان آن هست که راهی برای گریز از ابطال پیدا شود. حتی ممکن است بدون ناسازگاری منطقی، وضع امتناع ساده از اعتراف به یک تجربه، وسیلهٔ ابطال و تصدیق آن به‌هر گونه که باشد، اختیار شود. هرچند که به‌نظر پوپر دانشمندان از این راه عمل نمی‌کنند، ولی این انتقاد به‌قوت خود باقی است و پوپر آن را می‌پذیرد و نقطه‌ضعف معیار خود می‌داند[1].

۴. قراردادانگاران نیز به معیار پوپر انتقاداتی وارد می‌کنند، به‌نظر آنها، «سیستم‌های نظریه‌ای علوم طبیعی اثبات‌پذیر نیستند، ولی مدعی آنند که ابطال‌پذیر هم نیستند. چه همیشه امکان آن هست، سیستم تناظر با طبیعت (مطابق واقع) داشته باشد»؛ این عمل از چند راه صورت می‌گیرد: می‌توان فرضیه‌های مناسب با مقام وارد کار کنیم یا شکل تعریف‌های آشکار را تغییر دهیم؛ یا ایستار شکاکانه نسبت به شخص مشاهده‌گر (آزمایش‌کننده) داشته باشیم؛ می‌توان گفت مشاهدهٔ مورد نظر به اندازهٔ کافی تأیید نشده یا غیرعلمی یا غیرعینی است، یا حتی مشاهده‌کننده دروغگو است. بنابر این امکان تقسیم نظریه‌ها به ابطال‌پذیر و ابطال‌ناپذیر وجود دارد، ولی این امر مبهم است، در نتیجه این ملاک ابطال‌پذیری نیز برای تحدید حدود و بیهوده و بی‌حاصل است[2]. پوپر این اشکالات را می‌پذیرد.

---

۱. منطق اکتشاف علمی؛ صص. ۴۶ - ۴۵

۲. منطق اکتشاف علمی؛ ص. ۸۴

با وجود این اعتراضات: پوپر می‌گوید: این ملاک تحدید حدود مسألهٔ استقراء هیوم یعنی مسألهٔ تکرارها و استنتاج نتایج از آنها را حلّ می‌کند، زیرا ابطال‌پذیری مستلزم استنتاج استقرایی نیست، بلکه «تنها وابسته به تغییر شکل‌های لفظی منطق استنباطی است که صحت و اعتبار آن مورد اختلاف نیستند»[1].

درباب تحقیق منطقی ابطال‌پذیری، پوپر بر این باور است که باید تعریف ابطال پذیری بر پایهٔ طبقهٔ خاصی از گزاره‌های جزیی یا گزاره‌های پایه‌ای بنا شود. در این چارچوب تعریف زیر را برای ابطال‌پذیری پیشنهاد می‌کند:

«یک نظریه را در صورتی "اختیاری" یا "ابطال‌پذیر" می‌نامند که طبقهٔ گزاره‌های شالوده‌ای ممکن را بدون ابهام به زیر طبقه‌های ناتهی ذیل تقسیم کند. نخست، طبقهٔ همه آن گزاره‌های شالوده‌ای که با آنها سازگار است (یا آنها را بیرون می‌کند، یا منع می‌کند): این را به‌نام طبقهٔ ابطال‌گران بالامکان (Potential falsifiers) آن نظریه می‌خوانیم؛ دوم، طبقهٔ آن گزاره‌های شالوده‌ای که آن نظریه با آنها متناقض نیست (یا آنها را مجاز می‌شمارد). این را به‌صورتی خلاصه‌تر می‌توانیم چنین بیان کنیم: یک نظریه هنگامی ابطال‌پذیر است که طبقهٔ ابطال‌گران بالامکان آن تهی نباشد»[2].

درجهٔ آزمون‌پذیری یا ابطال‌پذیری نظریه‌ها با توجه به سختی آزمونها و میزان مقاومت نظریه در برابر این آزمونهای سخت، یک معیار کیفی بوده و با ملاک «کمتر یا بیشتر آزمون‌پذیری» سنجیده می‌شود. مقایسهٔ درجات ابطال‌پذیری نظریه‌ها از طریق مقایسه کردن طبقات باطل‌کننده‌های بالامکان باهم صورت می‌گیرد[3]. میزان محتوای تجربی نظریه‌ها با افزایش درجه ابطال‌پذیری آن افزایش می‌یابد[4]. همچنین «نظریه‌های با بُعد کمتر، آسانتر از نظریه‌های با بُعد زیادتر ابطال‌پذیراست». هرچه درجهٔ ابطال‌پذیری نظریه بالاتر برود، «درجهٔ "کلیت" و درجهٔ "دقت" آن افزایش می‌یابد، گزاره‌های احتمالی ساده نیستند بلکه پیچیده‌اند و فقط با تأمین شرایط خاص ابطال‌پذیرند[5]. این مسائل جملگی جزو ویژگی‌های ملاک تحدید حدود پوپر یا روش

---

۱. پیشین؛ ص. ۴۷ ۲. پیشین؛ صص. ۸۹ - ۸۸ ۳. پیشین؛ ص. ۱۱۵
۴. پیشین؛ ص. ۱۱۶ ۵. منطق اکتشاف علمی؛ ص. ۱۴۳ - ۱۴۲

«معرفت‌شناسی» وی یعنی ابطال‌پذیری است. از این معیار برای تشخیص علم از شبه علم توسط وی استفاده می‌شود، مثلاً چیزی مانند نظریهٔ اینشتین علمی، و چیزی مانند نظریهٔ مارکس خیالبافی است. این معیار در شکل‌گیری نظریات سیاسی، خصوصاً نظریهٔ دموکراسی پوپر نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است.

۵. روش رشد شناخت و امکان دسترسی به حقیقت

«مسألهٔ مرکزی شناخت شناسی (معرفت‌شناسی) همیشه مسألهٔ رشد شناخت بوده»[۱] است، و می‌توان از طریق رشد شناخت علمی، آن را مورد مطالعه قرار داد. به این شناخت‌شناسی، یا از طریق مسألهٔ شناخت متعارفی (شناخت عقل سلیم) و یا شناخت علمی می‌توان نزدیک شد[۲]. شناخت‌شناسی تحصل‌انگاران بر اساس مشاهده و استقراء و همچنین کمک عقل بوده، که از برای رسیدن به رشد و ترقی شناخت و نیز دسترسی به حقیقت مطلق سود می‌بردند. اما پوپر این روش را طرد می‌نماید، زیرا این امر باعث خوشبینی فوق‌العاده در دستیابی به حقیقت است. عیب‌های این اندیشه عبارتند از:

۱. ضدیت باسنّت و دور ریختن اعتقادات گذشته و جانشین کردن شناخت‌های نوین به‌جای آن.

۲. استفاده از روشهای رسیدن به حقیقت مانند عقل و مشاهده ما راگمراه می‌کند و در نهایت به طرف جنگ و خشونت سوق می‌دهد[۳].

رشد شناخت به مسائل مهمی نیازمند است. این نیازمندیها عبارتند از:

۱. ارائهٔ نظریه‌های تازه و اندیشه‌های نو.

۲. آزمون‌پذیر بودن نظریه‌های تازه.

۳. نیازمند آزمون سخت نظریه‌های تازه هستیم[۴]. در این چارچوب ما به پیشگویی‌های تازهٔ علمی و رشد شناخت خواهیم رسید. رشدی که از این طریق حاصل می‌شود وابسته به شناخت قبلی است؛ البته از نظر تاریخی پایهٔ این معرفت در مسائل قبل

---

۱. پیشین؛ ص. ۲۱
۲. پیشین؛ ص. ۲۴
۳. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۸۹
۴. حدسها و ابطالها؛ صص. ۳۰۱ - ۲۹۹

علمی یا اسطوره‌ها است، لیکن «این امر نیز دارای هیچ آغازی نیست. آنها زمانی آغاز می‌شوند که حیات آغاز می‌شود»[۱].

پوپر با وجود اینکه رشد شناخت را وابسته به شناخت‌های قبلی می‌داند، پُرسش از منابع شناخت را رد می‌کند. وی منشأ پُرسش در مورد بهترین منابع شناخت را به پُرسش قدیمی افلاطون، یعنی «چه کسی باید حکومت کند؟» نسبت می‌دهد. او این امر را اشتباه می‌داند، و پیشنهاد می‌دهد به‌جای این پُرسش، پُرسش: «چگونه می‌توانیم امیدوار به کشف کردن اشتباه و خطا و از میان بردن آن شویم؟»[۲] را مطرح کنیم. به این ترتیب وی پُرسش چیستی دربارهٔ شناخت را بیهوده می‌شمارد. وی می‌افزاید: «مشاهده و عقل، هیچ کدام ــ بدان‌معنی که تا زمان حاضر مدعی منبع معرفت بودن آنها شده‌اند ــ نمی‌تواند سرچشمه و منبع معرفت باشد»[۳]. پوپر در مورد منابع معرفتِ مورد نظرش می‌گوید:

«منابع گوناگونی برای دانش و شناخت ما وجود دارد ولی هیچ‌یک قدرتمندی ندارد»[۴].

وی منکر منبع نهایی معرفت می‌شود. پوپر شهود عقلی و تخیل را نیز با وجود مهم شمردن به عنوان منابع شناخت و یا ضامن صدق تلقی کردن، ناصواب می‌شمارد[۵]. بدین‌سان وی منابع نهایی شناخت را به‌کلی طرد نموده و حجیت هیچ‌کدام را نمی‌پذیرد و به‌جای آن پیشنهاد می‌دهد:

> «به اعتقاد من آنچه ما باید بکنیم، این است که باید از اندیشهٔ منابع نهایی شناخت دست برداریم و این را بپذیریم که همهٔ شناخت‌ها بشری است، یعنی با اشتباهات و خطاها و پیشداوریها و رؤیاها و امیدهای ما آمیخته است و اینکه باید برخیزیم حتی اگر از دسترس ما دور باشد... حقیقت در آن سوی قدرت و حُجت بشری وجود دارد»[۶].

رشد شناخت به صورت حدسی است، یعنی بعد از کشف خطاها، آن چیزی که جایگزین آن می‌شود، حدسی جدید است و باید در معرض نقد قرار گیرد تا دوباره تصحیح گردد، و حدس جدیدی جای آن را بگیرد. این امر باعث پیشرفت علم به معنی

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۲۹۶ ۲. حدسها و ابطالها؛ ص. ۳۱ ۳. پیشین؛ ص. ۴
۴. پیشین؛ ص. ۳۰ ۵. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۲۸۶
۶. حدسها و ابطالها؛ ص. ۳۷

نزدیک شدن به واقعیت می‌شود[۱]. پوپر رشد شناخت را بدون توجه به حقیقت تبیین می‌نماید، «تاکنون دربارهٔ علم و پیشرفت... اشاره کردیم بدون آنکه حتی نامی‌از حقیقت برده باشیم... کاملاً امکان آن هست که به سود رضایت‌بخش بودن ملاک پیشرفت در علم بحث کنیم، بی‌آنکه حتی دربارهٔ راستی و حقیقت داشتن نظریه‌های آن سخن بگوییم»[۲].

از جمله بحث‌های مهم در مورد رشد شناخت، حقیقت و یقین است. به عقیدهٔ پوپر حقیقت و یقین مطلق وجود ندارد. او می‌گوید: «یقین مطلق وجود ندارد. هر چند دلیل کافی برای اغلب هدفهای علمی در دسترس است، جستجو برای دست یافتن و برای رسیدن به شالودهٔ محکمی از شناخت باید متروک شود»[۳]. علاوه‌بر این هیچ ملاکی نیز برای رسیدن به حقیقت و یقین مطلق وجود ندارد[۴]. با این وصف دربارهٔ رشد شناخت و عقلانیت چه باید کرد، پوپر پاسخ می‌دهد:

> «حقیقت این است که همه ممکن است خطا کنیم و ملاکی برای صدق وجود ندارد که از خطا مصونمان دارد. ولی از این حقیقت نمی‌توان نتیجه گرفت که انتخاب بین نظریه‌های مختلف امری دلخواه است که عقل در آن مداخله ندارد و یادگرفتن و نزدیک شدن به‌راستی بیرون از توان ماست و افزایش دانش ممکن نیست»[۵].

پوپر معیار و ملاکی برای صدق و حقیقت نمی‌شناسد. این امر وی را به‌سمت نسبی‌گرایی و شکاکیت می‌کشاند، او خود اذعان می‌دارد که «وضعی که در اینجا از آن دفاع شد... به‌نام "شکاکی‌گری" خوانده شده»[۶] است. این شکاکی‌گری به عقیدهٔ پوپر با نگرش عقل سلیم که صفت یقین را برای شناخت ضروری می‌شمارد در تعارض است. به‌نظر او این شکاکی‌گری در روش‌شناسی را می‌توان «با تحقیق انتقادی شدید یا حتی تحقیق انتقادی آرزومندانه یکی شمرد»[۷]. پوپر خود را واقع‌گرا و عینی‌گرا می‌داند ولی حتی برای این امر نیز معیار یا برهانی ذکر نمی‌کند، او می‌گوید: «رأی من آن است که واقع‌انگاری نه قابل اثبات است و نه ابطال‌پذیر... پس در این‌باره همچون موارد فراوان

---

۱. واقعیگرایی و هدف علم؛ ص. ۵۶
۲. پیشین؛ ص. ۲۷۶
۳. شناخت عینی؛ ص. ۴۰
۴. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۲۷۹
۵. پیشین؛ صص. ۱۲۸۲ - ۱۲۸۱
۶. شناخت عینی؛ ص. ۱۱۰
۷. شناخت عینی؛ ص. ۱۱۰

دیگر، برهانی قاطع و نتیجه‌بخش وجود ندارد»[۱]؛ بدینسان وی واقع‌انگاری‌اش را نیز بر حالتی از شکاکیت و نسبی بودن استوار می‌کند، لیکن این اندیشه‌ها نزد وی با اندیشه‌های نسبی‌انگارانه ــ که دسترسی به حقیقت را غیرممکن می‌دانند، و حقیقت راه در چارچوبهای مختلف با هم متفاوت می‌شمارند[۲] ــ در تضاد است. زیرا در شکاکیت و نسبی‌انگاری پوپر امکان رشد شناخت و نزدیک شدن به حقیقت وجود دارد. حقیقت مورد نظر وی با واقعیت (عینیت) در ارتباط است. در ضمن پوپر، در این شکاکیت و نسبی‌انگاری، عنصری از حقیقت می‌بیند، چون که این اندیشه‌ها با اصل خطاپذیری انسان سازگاری دارد. وی می‌گوید:

«البته باید اذعان کرد که هم در شکاکیت چیزی از حقیقت وجود دارد و هم در نسبی‌انگاری و آن حقیقت این است که هیچ‌گونه ملاک کلی برای صدق وجود ندارد، ولی این مداخله اجازهٔ این استنتاج را نمی‌دهد که انتخاب بین نظریه‌های رقیب امری است تابع دلخواه، و فقط دلیل بر آن است که همیشه امکان خطا در انتخاب موجود است و همواره ممکن است یا از حقیقت دور بیفتیم یا از رسیدن به آن قاصر باشیم»[۳].

به‌هر حال علی‌رغم نبودن شناخت نسبت به حقیقت و همچنین نبودن معیاری برای آن، رشد شناخت و پیشرفت علم از نظر پوپر امکان‌پذیر است. وی برای شناخت حقیقت و امکان حرکت به‌سوی آن از بحث آلفرد تارسکی (ریاضی‌دان و منطق‌دان لهستانی) در باب حقیقت سود می‌برد. تارسکی ثابت کرد که هیچ معیار عامی نمی‌تواند برای حقیقت (صدق) وجود داشته باشد. وی حقیقت عینی را اثبات نمود. لازم به ذکر است که به عقیدهٔ پوپر میان نظریهٔ تارسکی و نظریهٔ خطاپذیری شناخت تعارضی وجود ندارد[۴]. نظریهٔ تارسکی بنابه نوشتهٔ پوپر درباب حقیقت به‌طور خلاصه به شرح زیر است:

«یک گزاره در یک زبان مثلاً انگلیسی، صادق است اگر و فقط اگر با امور واقع مطابق باشد. و نظریهٔ تارسکی دلالت دارد بر این نکته که هرگاه زبان دیگری، مثلاً فرانسوی موجود

---

۱. پیشین؛ صص. ۴۳ - ۴۲
۲. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۸۳
۳. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۱۲۸۱ - ۱۲۸۰
۴. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۱۰۹

باشد که همان امر واقع در آن توصیف شده باشد، آنگاه گزاره‌ای که در زبان فرانسوی امر واقع را توصیف می‌کند صادق خواهد بود. اگر و فقط گزارهٔ متناظر با آن در زبان انگلیسی صادق باشد. به این اعتبار، بر اساس نظریهٔ تارسکی، غیرممکن است که از دو گزاره که ترجمهٔ یکدیگر به شمار می‌آیند، یکی صادق باشد و دیگری کاذب. بنابر این بر اساس نظریهٔ تارسکی صدق به زبان وابسته نیست»[۱].

بنابر این حقیقت در دیدگاه تارسکی نه‌تنها وابسته به زبان نیست، بلکه فقط از تناظر گزاره با واقعیت حاصل می‌شود، یعنی «می‌توانیم کلمات "متناظر با واقعیت‌ها" است را با کلمات "راست" است (حقیقت است) جانشین کنیم»[۲]. اگر این جانشینی صورت گیرد، می‌توان گفت «که واقعی و حقیقی بودن نیز همچون تناظر با حقیقت»[۳] باشد. به عقیدهٔ پوپر، مزیت بزرگ این نظریهٔ حقیقت مطلق یا عینی تارسکی در این است، «که به‌ما اجازه می‌دهد تا ــ همچون کسنوفانس[۴] بگوییم که در جستجوی حقیقت هستیم، ولی ممکن است ندانیم که چه وقت آن را یافته‌ایم؛ اینکه ملاک و معیاری برای حقیقت نداریم، ولی با اندیشهٔ حقیقت همچون یک اصل تنظیم‌کننده رهبری شویم»[۵].

پوپر از بحث حقیقت در معنای متناظر با واقعیت و همچنین محتوای آن یعنی آزمون‌پذیری، به طرف اندیشهٔ «تقرب به حقیقت» یا حقیقت‌نمایی ($T2$ نزدیکتر به حقیقت یا شبیه‌تر به حقیقت از $T1$ است، اگر و تنها اگر، گزاره‌های راست بیشتری از آن نتیجه شود) حرکت می‌کند. اندیشهٔ حقیقت‌نمایی با احتمال تفاوت دارد زیرا، احتمال حقیقت را با فقدان محتوا ترکیب می‌کند، در حالی که حقیقت‌نمایی نمایندهٔ نزدیک شدن به حقیقت جامع و فراگیر است[۶]. به عقیدهٔ پوپر، از درآمیختن اندیشه‌های حقیقت و محتوا، اندیشهٔ واحدی حاصل می‌شود. در این اندیشهٔ جدید، «درجهٔ تناظر بهتر (یا بدتر) با حقیقت یا شباهت بیشتر (یا کمتر) به حقیقت؛ یا برای آنکه اصطلاحی را به‌کار بریم که پیشتر آن را (در تمایز با احتمال) آورده بودیم؛ اندیشهٔ (درجه) حقیقت‌نمایی»[۷] وجود دارد. این اندیشهٔ حقیقت‌نمایی نزد پوپر خصلت عینی و یا

---

۱. پیشین؛ ص. ۱۱۰
۲. شناخت عینی؛ ص. ۳۵۱
۳. پیشین؛ ص. ۳۶۶
۴. *Xenophanes* شاعر و فیلسوف یونانی (۵۷۰ - ۴۷۵ ق.م.
۵. حدسها و ابطالها؛ ص. ۲۸۰
۶. پیشین؛ ص. ۲۹۵
۷. حدسها و ابطالها؛ ص. ۲۸۹

تنظیم‌کننده را مانند حقیقت عینی یا مطلق دارد، و آن را این چنین تعریف می‌کند، که حد اعلای آن تنها با یک نظریه صورت اتمام پیدا می‌کند که نه‌تنها راست است، بلکه کاملاً و به‌صورت فراگیر راست است... ولی این‌همه تنها برای «حدّ اعلای درجهٔ حقیقت‌نمایی صحت دارد و نه برای مقایسهٔ نظریه‌ها از لحاظ درجهٔ حقیقت‌نمایی آنها»[1]. پوپر این اندیشهٔ حقیقت‌نمایی را به عنوان هدفی شایسته‌تر از اندیشهٔ حقیقت برای علم خصوصاً علوم طبیعی می‌داند[2].

این اندیشهٔ حقیقت‌نمایی پوپر در پیوند با اندیشهٔ تساهل تئوریک در مورد مسألهٔ حقیقت‌یابی یا معرفت‌شناسی است. «تساهل تئوریک به عنوان ابزاری برای دستیابی به حقیقت نظری کاملتر و یا اصولاً به عنوان هدفی در خود به‌شمار آمده است»[3]. این در حالی است که تساهل نظری فقط به عنوان ابزار در نظر گرفته می‌شود. با این اندیشهٔ حقیقت‌نمایی، نظریه‌های علمی همچون نورافکن راه حرکت را نشان می‌دهند[4] و هیچ کس مدعی حقیقت مطلق نیست، زیرا انسان خطاپذیر است. به عقیدهٔ پوپر «من ممکن است بر خطا باشم و شما بر صواب، اما با بذل کوشش، ممکن است هر دوی ما به حققیت نزدیکتر شویم»[5]. پس هیچ کدام نباید نسبت به اندیشهٔ خود جزمی و یقینی باشیم، که نتیجهٔ آن افزایش خشونت است.

در این دیدگاه، هدف علم نزدیکتر شدن به حقیقت یا حقیقت‌گونهٔ بیشتر است. به عقیدهٔ پوپر «هدف علم افزایش حقیقت‌گونه است. نظریهٔ لوح سفید بی‌معنی است: در هر مرحله از تکامل زندگی و رشد یک سازواره، باید وجود مقداری شناخت (زمینهٔ شناخت) را به صورت خواست‌ها و چشمداشت‌ها فرض کنیم»[6]. بنابر این ما در رشد شناخت باید به‌طرف حقیقت نزدیکتر شویم و نظریه‌ها را بهبود بخشیم. پوپر در جای دیگر هدف علم را به شرح زیر بیان می‌کند:

> «من تصور می‌کنم که هدف علم پیداکردن "تفاسیر" رضایت‌بخش برای پدیده‌های محتاج به تفسیری است که با آنها مواجه می‌شویم. تفسیر (یا تفسیر علّی) به آن دسته از

---

۱. پیشین؛ ص. ۲۹۱ ۲. شناخت عینی؛ ص. ۳۷۱ ۳. حسین بشیریه؛ دولت عقل؛ ص. ۸۶

۴. شناخت عینی؛ ص. ۴۰۲ ۵. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۳۱ و جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۶۱

۶. شناخت عینی؛ ص. ۷۸

قضایا می‌گوییم که شخص به کمک آنها وضعیت امور محتاج به تفسیر (مُفَسر) را توصیف می‌نماید و در کنار آنها جملات و قضایای دیگری هستند که کار تفسیر به‌معنای دقیق کلمه را انجام می‌دهند. (مُفَسرهای مُفَسر)»[۱].

بدین‌سان هدف علم نزدیک شدن به حقیقت و ارائهٔ تفسیرهای تازه برای چیزهایی است که نیاز به تفسیر دارد. این نزدیکی به حقیقت و ارائهٔ تفسیرهای تازه به‌کمک روش مورد نظر پوپر صورت می‌گیرد. این روش، "روش حدسی"، بر پایهٔ «ایمان غیرعلمی و متافیزیکی»[۲] (یعنی ایمان به حدسی بودن نظریه‌ها) است که به کمک آن به اهداف علم خواهیم رسید. این حدسهای تخیلی به‌کمک آزمونهای دقیق کنترل می‌شوند[۳]. پیشرفت این روش، بر اساس آزمایش و خطا است، یعنی چیزی شبیه دیالکتیک هگل که از تناقض‌ها سود می‌برد؛ لیکن این روش، متفاوت از روش دیالکتیکی است، زیرا عوامل دیگری غیر از تناقض‌ها در آن نقش دارد. موفقیت این "روش حذفی" به شرایط زیر وابسته است:

«روش آزمایش و خطا اساساً روشی حذفی است. موفقیت آن به‌صورت عمده وابسته به سه شرط است: یکی اینکه نظریه‌ها به اندازهٔ کافی متعدد (و هوشمندانه) عرضه شود، دیگر اینکه نظریه‌های عرضه شده به اندازهٔ کافی تنوع داشته باشد، و سوم اینکه آزمونهایی به اندازهٔ کافی سخت و جدی دربارهٔ آنها صورت بگیرد. از این راه در صورتی که بخت یار ما باشد، بقای نظریهٔ شایسته‌تر را از طریق حذف کردن نظریه‌های دیگر که شایستگی کمتری دارند، تأمین می‌کنیم»[۴].

نظریهٔ آزمایش و خطای پوپر، تحت تأثیر نظریات تکامل داروین است. وی می‌گوید:

فریفتهٔ داروینیسم بوده‌ام و «منطق پژوهش من دربردارندهٔ نظریه‌هایی درباب رشد معرفت از طریق کوشش و حذف کردن خطا است، یعنی از طریق گزینش داروینی تا هدایت لامارکی؛ این نکته... البته سبب علاقهٔ بیشتر من به نظریهٔ تکامل شد»[۵].

---

۱. عبدالکریم سروش؛ علم چیست؟ فلسفه چیست؟؛ چاپ چهارم، مؤسسهٔ فرهنگی صراط؛ تهران: ۱۳۷۹؛ ص. ۱۱۸

۲. منطق اکتشاف علمی؛ ص. ۲۷۲ ۳. پیشین؛ ص. ۲۷۳ ۴. حدسها و ابطالها؛ ص. ۳۹۰

۵. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۳۱۹

این داروینیسم نمونهٔ «منطق موقعیتی» (تحلیل شرایط و موقعیت) است[۱]. بدین‌ترتیب پیشرفت در علم یا رشد شناخت علمی «به آموزش و گزینش (داروینی) بستگی دارد: یعنی وابسته است به یک عنصر سنتی یا تاریخی، و نوعی بهره‌گیری انقلابی از فراکرد آزمون و حذف خطا از طریق نقادی[۲]» وی انقلابی بودن نظریه‌های علمی را اساسی می‌داند، هر چند «نظریهٔ تازه هر قدر هم انقلابی، همواره باید قادر باشد موفقیت‌های نظریهٔ پیشین را کاملا تبیین کند»[۳]. پس انقلاب دائم با تکیه بر نظریه‌های پیشین مدّنظر پوپر است. وی برای این رشد انقلابی فرمول خاص دیالکتیکی را ارائه می‌دهد و در جاهای مختلف از آن بحث می‌کند. این فرمول به صورت زیر است:

P1 → TT → EE → P2

در این فرمول، P1 مسأله شماره یک؛ TT نظریه یا فرضیه یا راه‌حلّ موقتی و حدسی به مسألهٔ شماره یک؛ EE روش نقادی و حذف خطا به صورت بین‌الاذهانی یا آزمایش‌های تجربی؛ P2 مسألهٔ شماره ۲، ناشی از نقد و بررسی فرضیه یا نظریهٔ قبلی است. این فرمول را می‌توان از هر جایی شروع و خاتمه داد، لیکن همیشه کار با مسألهٔ علمی ناشی از نظریهٔ قبلی آغاز می‌شود[۴]. این روش کاملاً عینی و منطبق بر واقعیت‌ها بوده و در تمام علوم (علوم طبیعی و اجتماعی) به‌طور یکسان به‌کار می‌رود. وی حتی ارزشها را نیز به مسائل نسبت می‌دهد؛ می‌گوید: «من دربارهٔ ارزشها همین‌قدر خواهم گفت که آنها با مسائل زاییده می‌شوند»[۵]. ارزشها بدون مسائل وجود ندارند.

موانع اصلی پیشرفت علم یا رشد شناخت، که مانع حرکت این فرمول می‌شوند، از دید پوپر «از ماهیت اجتماعی برخوردارند، و آنها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: موانع اقتصادی وموانع اعتقادی (ایدئولوژیک)»[۶]، موانع اقتصادی مانند فقر، و یا پولهایی که صرف ایده‌های محدود می‌شوند، موانع اعتقادی نیز مانند عدم تسامح ایدئولوژیکی یا دینی که معمولاً با نوعی فقدان تخیل و ایجاد پُرسش در آنها روبه‌رو هستند[۷]. و همچنین ممکن است نظریات علمی به صورت یک مُد رایج درآیند و حتی

---

۱. پیشین؛ ص. ۳۲۰
۲. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۴۶
۳. پیشین؛ ص. ۵۸
۴. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۲۶۳
۵. پیشین؛ ص. ۳۵۷
۶. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۶۰
۷. پیشین؛ ص. ۶۱

جانشین مذهب شوند، مانند مذهب مارکسیست[1]. مجموع این عوامل موانع اصلی پیشرفت علم در دیدگاه پوپر هستند.

پوپر بعد از تشریح مدل رشد شناخت خود، برای توضیح عینیت (فروکاستن یا تحویل امور به امور مادی)[2] مسائل مربوط به نظریه‌ها و همچنین استقلال نظریه‌های علمی از انسان، به توضیح جهانهای سه‌گانهٔ مورد نظرش می‌پردازد. وی هدف خود را از بیان جهانها، نشان دادن آزادی بشری یا ارادهٔ آزاد، یعنی «آزادی برای آفریدن و استدلال کردن و به انتخاب پرداختن»[3] در همهٔ زمینه‌های مورد نظر انسان، اعلام می‌دارد. وی جهانها را این چنین توصیف می‌کند:

«مقصودم از جهان ۱، چیزی است که معمولا به جهان فیزیکی (طبیعی) خوانده می‌شود: از سنگ‌ها و درختان و میدانهای فیزیکی نیروها و شیمی و زیست، ... از جهان ۲، منظورم جهان روانشناختی است، جهانی که مورد مطالعهٔ دانشجویان ذهن بشری واقع می‌شود، ولی ذهن‌های جانوری را نیز شامل می‌شود. جهان احساسات بیم و امید...، از جهان ۳، مقصودم جهان فرآورده‌های ذهن بشری است. هر چند من آثار هنری و نیز ارزشهای اخلاقی و سازمانهای اجتماعی (جامعه‌ها) را مندرج در جهان ۳ می‌دانم، خودم را بیشتر به جهان کتابخانه‌های علمی کتابها و مسائل علمی و نظریه‌ها و از جمله نظریه‌های اشتباهی محدود می‌کنم»[4].

جهانهای مورد نظر پوپر دارای خصوصیاتی هستند که عبارتند از:

۱. حقیقی بودن این سه جهان.

۲. واقعیت و استقلال جزیی جهانها[5].

جهانها گاهی هم با یکدیگر تداخل دارند، مثلاً کتابها یا روزنامه‌ها به جهان ۱ و ۳ تعلق دارند، زیرا هم اشیاء فیزیکی‌اند و هم محتوای نظریه و مسائل[6]. این سه جهان با یکدیگر در ارتباط نیز هستند. جهان ۱ و ۲ می‌توانند در یکدیگر میانکنش داشته، و جهان ۲ و ۳ نیز می‌توانند در یکدیگر میانکنش داشته باشند. پس «جهان دوم، یعنی

---

۱. پیشین، صص. ۶۷ - ۶۶
۲. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۰۱
۳. جهان باز؛ ص. ۱۲۳
۴. جهان باز؛ ص. ۱۲۴
۵. پیشین؛ صص. ۱۲۶ - ۱۲۵
۶. جهان باز؛ ص. ۱۲۵

جهان تجربهٔ شخصی یا جهان ذهنی، با هر یک از دو جهان دیگر میان‌کنش دارد. جهان اول و جهان سوم در یکدیگر میان‌کنش ندارند مگر از راه میانجیگری جهان دوم»[1]. این جهانها با وجود استقلال جزیی به یک جهان واحد تعلق دارند. در ضمن این جهانها با وجود میان‌کنش (کنش ارتباطی) قابل تحویل به هم نیستند، یعنی مثلاً در جهان دوم نمی‌توان خودآگاهی بشری را به طبع‌شناسی مغز نسبت داد یا در جهان سوم مثلاً نمی‌توان فیزیک را به دیگر علوم مانند شیمی تحویل نمود. این تحویل‌انگاری نتیجهٔ هوس ذاتها و جوهرهاست و یک اشتباه فلسفی است[2]. که باید طرد شود.

پوپر ریشهٔ اندیشهٔ جهان ۳، یا جهان‌بینی خود را در اندیشهٔ افلاطون، هگل، بولتانو و جهان ۳ فرگه می‌داند، اما می‌گوید که این جهان ۳ مورد نظرش در نهایت با جهانهای آنها تفاوتهایی را داراست. مثلاً جهان ۳ فرگه با وجود شباهت‌های زیاد به جهان سوم پوپر، به هیچ وجه از انتقادگیری شناختی، تأثیر نپذیرفته بود[3]. وی می‌نویسد:

«آنچه من آن را به‌نام جهان سوم می‌خوانم، مسلماً مشترکات فراوانی با نظریهٔ افلاطون درباب صور و مثل و بنابر این همچنین با روح و نفس عینی هگل دارد هر چند نظریهٔ من در بعضی از جنبه‌های قطعی به صورت ریشه‌دار با نظرهای افلاطون و هگل متفاوت است، ولی دارای وجه مشترک بیشتری با نظریهٔ بولتانو در باب جهان قضایا از لحاظ خود آنها و حقایق از لحاظ خود آنهاست، هرچند با نظر بولتانو نیز اختلاف دارد. جهان سوم من دارای شباهتی نزدیک با جهان محتواهای عینی فکر فرگه است»[4].

از نظر تاریخی به عقیدهٔ پوپر جهان ۳ با پیدایش یک زبان بشری پا به عرصهٔ ظهور رسانده و رشد نمود[5]. جهان ۳ مهمترین جهان است، این جهان محصول فعالیت آدمی، و در عین حال خودمختار است. شناخت عینی و همچنین رشد شناخت به جهان ۳ وابسته است، یعنی:

«شناخت یا فکر به معنای عینی عبارت است از مسائل و نظریه‌ها و براهین و نظایر اینها. شناخت به این معنای عینی کاملاً مستقل از ادعای کسی بردانستن (شناخت ذهنی

---

۱. کارل پوپر؛ شناخت عینی؛ ص. ۱۷۵
۲. کارل پوپر؛ جهان باز؛ ص. ۱۶۶ - ۱۶۵
۳. کارل پوپر ؛ شناخت عینی ؛ (ص ۱۴۲)
۴. پیشین؛ صص. ۱۲۰ - ۱۱۹
۵. جهان باز؛ صص. ۱۲۶

دکارتی) است؛ و نیز مستقل از باور یا آمادگی هر کس برای قبول کردن؛ یا برای ادعا کردن، یا به‌کار برخاستن. شناخت به معنای عینی. شناخت بدون شناسنده است؛ شناخت بدون ذهن شناسنده»[1].

شناخت ما وابسته به جهان ۳ است، فهمیدن یعنی فهم چیزهای متعلق به جهان ۳[2]. این شیوهٔ شناخت یک شناخت عینی‌انگارانه است. پوپر تأکید دارد با وجود اینکه جهان ۳ ساختهٔ انسان است، اما بر انسان نیز تأثیر داشته و رشد شناخت وی را میسر می‌گرداند. پوپر می‌گوید:

«من ضمن تصدیق آنکه جهان ۳ با ما پدیده می‌آید، بر خودمختاری بسیار آن و بر اثرات متقابل بی‌حدّ آن بر خود تأکید می‌ورزم. ذهن ما، "خود" ما، بدون آن نمی‌تواند وجود داشته باشد و سخت به جهان ۳ بسته شده است. ما عقلانیت، تفکر انتقادی و نقد خود و علممان را مدیون تعالی هستیم که آنها با جهان ۳ دارند. رشد ذهنی خود را مدیون جهان ۳ هستیم و رابطهٔ خود با کارمان و تأثیر متقابل آن بر "خود" را مدیون آن هستیم»[3].

بدینسان همه چیز در جهان ۳ امکان‌پذیر می‌شود. در این جهان ما خودمان می‌شویم، شناختمان رشد می‌یابد و به‌سوی حقیقت یا حقیقت‌نمایی حرکت می‌کنیم. پیشرفت علم و شناخت بشری تنها از طریق جهان ۳ یعنی جهان عینی ممکن می‌گردد.

۶. عقلانیت و نقدپذیری

پوپر بعد از اینکه متوجهٔ انتقادهای وارد بر معیار ابطال‌پذیری گردید، برای رفع این مشکلات به عقلانیت توسل جست. عقل نه‌تنها وسیله و ابزاری برای شناخت است، بلکه توجیهی برای اراده نیز به‌شمار می‌آید، هر چند که عقل و اراده با هم تفاوت دارند، اما در آموزه‌های لیبرالیسم و دموکراسی می‌توانند به عنوان مکمل، باعث رشد معرفت شوند؛ به این صورت که عقل بدون اراده دربرگیرندهٔ تصمیم نیست، حال آنکه پوپر به تصمیم خیلی اهمیت می‌دهد، ولی زمانی که عقل در کنار اراده قرار گیرد،

---

۱. شناخت عینی؛ ص. ۱۲۲ ۲. پیشین؛ ص. ۱۸۲ ۳. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۳۶۰

تصمیم‌گیری عقلانی و عقلانیت امکان‌پذیر خواهد شد[۱]. لیکن خود عقلانیت نیز با مشکل روبه‌رو است.

استفادهٔ کامل و فراگیر از عقل در نهایت زیانمند است. پوپر نیز به این امر توجه نموده و توجیه همه چیز به‌وسیلهٔ عقل را رد می‌نماید، چون این‌کار باعث می‌شود که عقل «تیشه به ریشهٔ خود» بزند، زیرا عقل قادر به توجیه استدلالی و تجربی استفاده از خودش نیست، به‌همین دلیل پوپر دو موضع عقلی را از هم جدا می‌کند؛ یکی را «مسلک عقلانی نقدی یا سنجیده» می‌خواند و دیگری را «مسلک عقلانی غیرنقدی یا نسنجیده یا فراگیر». مسلک غیرنقدی و فراگیر، مسلک دروغین و زیانمند عقلانی است[۲]. وی ریشهٔ مسلک عقلانی نقدی را در یک مسألهٔ غیرعقلانی می‌بیند و می‌گوید: «ایمانِ غیرعقلانی و غیراستدلالی به عقل و استدلال»[۳] را باید پایهٔ پذیرش مسلک عقلانی بگیریم. بعد از این پذیرش همه‌چیز باید با عقلانیت و سنجش پذیرفته شود.

به عقیدهٔ پوپر حتی این عقلانیت حدی دارد، یعنی، «شما نمی‌توانید با استدلال کسی را مجبور به جدی گرفتن استدلال یا احترام گذاشتن به عقل خودش کنید»[۴]. بدین ترتیب عقلانیت مورد نظر پوپر علاوه‌بر اینکه از نظر پایه‌ای متکی بر اصل ابطال‌ناپذیر ایمان است، در مباحثه با دیگران نیز محدودیت دارد.

مشکل دیگر عقلانیت که پوپر به آن اشاره دارد، ابطال‌پذیری و تقدم آن بر تجربه است، به این علت وی عقلانیت را نادرست می‌داند. هر چند که عقلانیت تقرب خوبی به حقیقت به‌شمار می‌آید، لیکن دفاع از عقلانیت به عنوان بخشی از روش‌شناسی به این دلیل دانسته «که مدل ما، در قیاس با اصل کفایت اعمال ما (اصل عقلانیت)، به‌مراتب اطلاع‌بخش‌تر و جالب‌توجه‌تر و آزمون‌پذیرتر است»[۵]. وی تمایز عقلانیت و عدم عقلانیت را در تفاوت بین سلامت روانی و بیماری روانی می‌بیند و می‌گوید، «تمایز اصلی به اعتقاد من این است که باورهای یک انسان سالم خطاناپذیر نیست: یک انسان سالم آمادگی معینی را برای تصحیح باورهای خود ظاهر می‌سازد»[۶]. پس «اصل

---

۱. یان مکنزی و دیگران؛ مقدمه‌ای بر ایدئولوژیهای سیاسی؛ ترجمه؛ م.قائد؛ نشر مرکز؛ تهران:(۱۳۷۵)؛ (صص۱۷۵-۱۷۴)

۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۶۸

۳. پیشین؛ ص. ۱۰۷۰

۴. پیشین؛ ص. ۱۳۰۴

۵. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۳۳۴

۶. پیشین؛ ص. ۳۳۹

عقلانیت به معنی خردانگاری بشر نیست، بلکه آمادگی برای نقد خود است»[۱]. پوپر برای رفع مشکلات عقلانیت، معیار نقدپذیری را به‌کار می‌گیرد. یعنی یک حرکت از معیار ابطال‌پذیری به عقلانیت و نقدپذیری در اندیشه‌های پوپر دیده می‌شود که در حقیقت می‌توان آن را توضیحی بر حرکت وی به‌سوی حقیقت دانست و همچنین در هیچ مرحله دچار جزم نشده است.

پوپر مسلک عقلانی خویش را در برابر مسلک فلاسفهٔ قبل از خود قرار می‌دهد، آلبرت هانس مسلک عقلانی پوپر را «مسلک عقل‌انگاری انتقادی» در مقابل «عقل‌انگاری کلاسیک» فلاسفهٔ قدیم معرفی می‌کند[۲]. وی ویژگی این مسلک پوپر را پذیرش لغزش‌پذیری نظریه‌ها و به‌طور کل خطاپذیر بودن معرفت بشری می‌داند[۳]. پوپر این روش عقل‌انگاری انتقادی را برای طرد استقراء و پوزیتیویسم هم به‌کار می‌گیرد:

> «عقل و منطق به‌ما می‌گوید که عقلانی بودن و استدلالی بودن در آنجا، نه استقراء است نه اثبات صحت، بلکه تنها انتقاد و حذف است»[۴].

مسلک عقلانیت در معرفت‌شناسی باعث وحدت انسانها شده و ما را مُلزم به شنیدن صدای دیگران و همچنین تساهل با آنها می‌نماید. پوپر درباب وحدت بشری در روش‌شناسی می‌نویسد:

> «کسی که به موضع عقلانی پایبند است، استدلال را به‌حساب می‌گیرد نه شخصی که استدلال می‌کند. این واقعیت از اهمیت دامنه‌دار برخوردار است و به این نظر می‌انجامد که باید هر که را با او به تعاطی معانی و تبادل افکار می‌پردازیم، بالقوه منبع دلایل و منشأ اطلاعات عقلانی بدانیم. پایهٔ آنچه ممکن است "وحدت عقلانی بشر" خوانده شود، با همین واقعیت استوار می‌گردد»[۵].

به‌نظر من عقلانیت در اینجا توسط پوپر به عنوان پایهٔ محکم فردانگاری (لیبرالیسم) قرار گرفته است. وی دربارهٔ عقلانیت می‌گوید: «برای عقلی مترادفی بهتر از انتقادی

---

۱. پیشین؛ ص. ۳۴۱
۲. آلبرت هانس؛ عقل‌گرایی انتقادی؛ ترجمهٔ رحمان افشاری؛ نشریه کیان؛ صص. ۲۵ - ۲۲) شمارهٔ ۳۱؛ ص. ۲۲
۳. پیشین؛ ص. ۲۴ — ۴. واقعیگرایی و هدف علم؛ ص. ۸۴ — ۵. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۶۲

نمی‌شناسم»[1] به همین دلیل باید «نقادی از عزیزترین باورهای خود را آغاز کنیم»[2] «هیچ چیز مصون از انتقاد نیست» پس «همه چیز در معرض نقادی باشد (از جمله خود این اصل»[3]. بر اساس این اصل نقدپذیر:

> «ما هرگز نمی‌توانیم دلیل عقلی برای صحت یک نظریه بیاوریم. یعنی مدعی راست بودن آن شویم. ولی، اگر خوش‌اقبال باشیم، می‌توانیم عجالتاً دلیل عقلی برای رجحان داشتن یک نظریه در میان دسته‌ای از نظریه‌های رقیب اقامه کنیم، یعنی نسبت به حال حاضر بحث. (توجیه عقلی) واثبات ما، هر چند یک ادعای صحت داشتن نظریه نیست، می‌تواند این ادعا باشد که در مرحلهٔ حاضر بحث هر نشانه‌ای برای آن وجود دارد که نظریه از هر نظریهٔ رقیب دیگری که تاکنون عرضه شده، نزدیکی بهتری با حقیقت دارد»[4].

بر اساس این مسلک نقدپذیری، یک نظریه را ما «فقط به اینکه برهانهای انتقادی بر ضدّ آن نظریه وجود ندارد، می‌توانیم آن را دارای شالودهٔ محکم بدانیم»[5] و انتخاب کنیم. پس هر نظریه‌ای که از میدان انتقادهای سخت سربلند بیرون آید، بیشترین تقرب را به حقیقت دارد و باید آن را پذیرفت. در اینجا می‌توان گفت که عقلانی به طور کل توسط پوپر به سه معنا به‌کار رفته است: اول به‌معنی مستدل، یا رفتار استدلالی؛ دوم. عقلانیت معادل نقادی و سوم، عقل حالت ابزار یا تکنولوژی و یا قابلیتی برای مرتبط کردن وسیله به هدف است»[6].

نقدپذیری به عنوان یک معیار، به عقیدهٔ پوپر سابقه طولانی دارد. وی سابقهٔ آن را به یونان باستان نسبت می‌دهد، در این‌باره «آنچه قطعی است، چنین است: کنوفانس که سنت ایونیایی را به الئا آورد، کاملا از این واقعیت آگاهی داشت که تعلیمات خود وی حدسی محض است، و اینکه کسان دیگری خواهند آمد که چیزها را از او بهتر می‌دانند»[7]. نخستین نشانه‌های ایستار نقادانه در اندیشه و کارهای تالس دیده می‌شود. او شاگردش آناکسیماندروس را به نقد خویش فرامی‌خواند، «بنابر این به‌نظر من (پوپر) چنان می‌نماید که خود تالس بنیانگذار سنت جدید آزادی ــ مبتنی‌بر ارتباط تازه‌ای

---

۱. شناخت عینی؛ ص. ۹۱
۲. حدسها و ابطالها؛ ص. ۸
۳. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۲۸۵
۴. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۹۱
۵. شناخت عینی؛ ص. ۱۱۱
۶. بیخوخ پارخ؛ متفکران سیاسی معاصر صص. ۱۹۹ - ۱۹۸
۷. حدسها و ابطالها؛ ص. ۱۸۴

میان استاد و شاگرد ــ بوده و از این راه مکتب تازه‌ای کاملاً متفاوت با مکتب فیثاغورث تأسیس کرده بوده است»[۱]. بدین ترتیب تالس و مکتب ایونیا در یونان سنت نقدی را تأسیس نمودند.

سنت بحث نقدی بر اساس کوشش عملی آزمایش و خطا پیش می‌رود؛ این «سنت عقل‌انگارانه و سنت بحث انتقادی (آزمایش نقد نظریه‌ها) نمایندهٔ تنها راه عملی گسترش شناخت است ــ البته شناخت درسی یا فرضی»[۲].

در این سنت، «پیروزی در مباحثه امر مهمی نیست... (فقط) کمترین میزان مشارکتی که در جهت فهم بهتر موضع خود شخص یا موضع حریف وی صورت پذیرد ــ بزرگترین موفقیت به‌شمار می‌آید»[۳]؛ همچنین در این سنت هدف قانع کردن حریف نیست، بلکه تنها، هدف نقادی و حذف خطا است.این سنت در نتیجه برخورد فرهنگ‌های مختلف و برخورد چارچوبهای مختلف رشد و تعالی می‌یابد، پس همیشه باید بحث و گفتگوی میان ذهنی را تشویق و گسترش داد تا رشد و تعالی نیز ممکن گردد.

عقلانیت علمی در سنت نقادی عبارت است از "عقلانیت بحث نقادانه"[۴] بحث نقادانه برای کشف خطاها از شیوه‌های مختلف، از جمله توسل جستن به مشاهدهٔ آزمایش سامان یافته، اندازه گیری و بررسی مشکلات داخلی نظریه...، استفاده می‌نماید. روش نقدپذیری «در بهترین حالت این دعوی را موجه می‌سازد که نظریهٔ مورد بحث... از دیگر نظریه‌های رقیب به حقیقت نزدیکتر است»[۵]. در این سیستم دیگر یقین و حقیقت مطلق بی‌معنی است و همه چیز در معرض نقد و استدلال عقلی قرار می‌گیرد. به عقیدهٔ پوپر:

«ما دیگر به یک سیستم استنباطی (نظریه‌ها) همچون سیستمی نگاه نمی‌کنیم که حقانیت قضایای خود را از طریق استنباط آنها به وسیلهٔ اصول متعارفی (عقل سلیم) به‌دست می‌آورد که بودن آنها یقینی و یا بدیهی یا بدون شکست است، بلکه به یک سیستم استنباطی همچون سیستمی می‌نگریم که به‌ما اجازهٔ آن را می‌دهد تا دربارهٔ

---

۱. پیشین؛ ص. ۱۸۵
۲. پیشین؛ ص. ۱۸۶
۳. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۱۰۱
۴. پیشین؛ ص. ۳۰۲
۵. پیشین؛ ص. ۳۰۴

مفروضات آن به‌صورت عقلی و استدلالی و انتقادی بحث کنیم و این کار را عمل کردن منظم بر روی نتایج آن انجام می‌دهیم»[۱].

بر اساس سنت انتقادی، دیگر هیچ چیز بدیهی و یا مطلق وجود ندارد. تنها نظریه‌هایی که از این روش نقادی سربلند بیرون آیند، قابل پذیرش‌اند. روش آزمون نظریه‌ها و انتخاب آنها بر اساس نتایج آزمونها شامل مراحل مختلف زیر است، که عبارتند از:

۱. مقایسهٔ منطقی نتایج با یکدیگر

۲. تحقیق دربارهٔ صورت منطقی نظریه، که هدف آن مشخص کردن تجربی بودن یا غیرتجربی بودن نظریه است

۳. مقایسه با نظریه‌های دیگر، که معلوم شود این نظریه سبب پیشرف علم است یا نه

۴. آزمون نظریه از طریق کاربردهای تجربی و نتایج حاصل آن

هدف این مراحل بررسی میزان ایستادگی و مقاومت نظریه‌های تازه در برابر آزمایش‌های علمی و کاربردی است و تا زمانی نظریه مقاومت نماید، آن نظریه قابلیت به‌کارگیری را دارد[۲].

این ایستار انتقادی در برابر ایستار جزمی قرار دارد. در ایستار جزمی تمایل به اثبات قوانین و تأیید کردن وجود دارد، در حالی که در ایستار انتقادی همه چیز آمادهٔ تغییر و ابطال است. در ایستار نقادانه همواره اسطوره‌ها و باورها مورد نقد قرار می‌گیرد تا مسائل علمی و نظریه‌های تازه شکل بگیرند[۳]. مشخصهٔ اصلی این ایستار در مقابل تفکر جزمی، از نظر پوپر عبارت است از:

«آنچه مشخصهٔ تفکر انتقادی است، صرف‌نظر از علاقه به مسئله، به‌نظر من، اغلب توانایی درنوردیدن حدود محدوده یا عوض کردن محدودهٔ مورد استفادهٔ متفکری است یا خلاقیتی کمتر برای گزینش کوشش‌هایش. این توانایی را که بی‌شبهه توانایی انتقادی است، می‌توان "تخیل انتقادی" نامید، که اغلب نتیجهٔ برخورد فرهنگ‌ها، یعنی برخورد

---

۱. واقعیگری و هدف علم؛ ص. ۲۳۲ ۲. منطق اکتشاف علمی، صص. ۳۷ - ۳۶

۳. حدسها و ابطالها؛ ص. ۶۳

افکار یا نظامهای فکری با یکدیگر است. چنین برخوردی ممکن است ما را درنوردیدن حدود عادی تخیلمان یاری رساند»[1].

پوپر طی مقاله‌ای با عنوان منطق علوم اجتماعی، احکام علوم اجتماعی را صورتبندی می‌نماید. در این احکام وی تقریباً خلاصه‌ای از روش معرفت‌شناسی خویش را بیان می‌کند. در اینجا برای معرفی بیشتر نظریات معرفت‌شناسانهٔ پوپر، به بعضی از احکام مهم آن اشاره می‌نماییم. این احکام عبارتند از:

۱. ما چیزهای بسیار می‌دانیم و به جزئیات بسیاری علم داریم.

۲. جهل ما عظیم و بیکران است.

۳. وظیفهٔ مهم هر نظریهٔ معرفت‌شناسی آن است که نسبت میان رشد مداوم معرفت و همچنین افزایش بصیرت ما نسبت به اینکه چیزی نمی‌دانیم را روشن نماید.

۴. سرآغاز هر معرفتی با مسأله است. مسأله‌ها بر نظریه‌ها متکی‌اند نه بر مشاهده.

۵. در علوم اجتماعی موفقیت بستگی دارد به اهمیتی که برای مسائل مبتلابه‌مان قائلیم و همچنین میزان صراحت، سادگی و صداقت در مواجهه با این مسائل.

۶. روش علوم اجتماعی مانند روش علوم طبیعی است؛ یعنی اول مسأله، بعد راه‌حلّ فرضی یا حدسی برای آن؛ سپس نقد فرضیه و انتخاب فرضیه‌های مقاوم در برابر آزمون. این روش، روش انتقادی آزمون و خطاست.

۷. کلّ معرفت علمی، فرضی یا حدسی است و رشد آن متکی به فراگیری از خطاهایمان است.

۸. نباید عینیت علم را منوط به عینیت دانشمند بپنداریم. دانشمند علوم طبیعی نیز به‌اندازهٔ دیگران متعصب است.

۹. عینیت علمی فقط متکی به‌سنّت نقدی و محصول همکاری و رقابت اندیشمندان است.

۱۰. عینیت برمبنای جنبه‌های غیرشخصی دانشمندان بنا شده است.

۱۱. مهمترین وظیفهٔ منطق قیاسی محض آن است که ابزار نقد است.

---

۱. جستجوی همچنان باقی؛ صص. ۱۲۷ - ۱۲۶

۱۲. منطق قیاسی، نظریه‌ای است دربارهٔ اعتبار استنتاج‌های منطقی یا نسبت منطقی میان نتایج و مقدمات، یعنی اگر همهٔ مقدمات یک قیاسی صادق باشند و قیاس هم معتبر باشد، نتیجه بالضروره صادق خواهد بود.
۱۳. ما در علوم اجتماعی با نظریه‌ها کار می‌کنیم، یعنی با نظامهای قیاسی.
۱۴. صدق یک قضیه زمانی است که منطبق بر واقع باشد.
۱۵. جامعه را هرگز نمی‌توان فقط برمبنای مفاهیم روانشناختی یا از طریق تحویل آن به روانشناسی تبیین کرد.
۱۶. جامعه‌شناسی مستقل است.
۱۷. در علوم اجتماعی روش کاملاً عینی است این روش فهم عینی را می‌توان منطق موقعیتی (تحلیل شرایط و موقعیت) نامید.
۱۸. تمییز میان نظریه‌های ابطال‌پذیر علمی و ابطال‌پذیر غیرعلمی مهم است. این تمییز بر اساس آزمون‌پذیری یا تأییدپذیری صورت می‌گیرد.
۱۹. اقتدارگرایی در علم و حجت مطلق دانستن آن با تحصل‌انگاری ارتباط داشته و باید طرد شود.
۲۰. معیار عقلانیت و نقدپذیری، معیار ترجیح نظریه است. برای این معیار هیچ چیز نهایی و قطعی نیست، بلکه هدف تقرب بیشتر به حقیقت است[1].

پوپر با ردّ استقراء و تحصل‌انگاری، و نفی حُجیت مشاهده و عقل، و بی‌اساس دانستن حقیقت و یقین مطلق، اعلام می‌دارد که انسانها خطاپذیر هستند و هیچ چیز مطلقی وجود ندارد. رشد و بالندگی انسان در گرو پذیرش عقلانیت یعنی فرایند نقد بین‌الاذهانی است، بدینسان هر چیزی در معرض انتقاد قرار خواهد گرفت. نظریه‌های ما در جهان ۳ به‌طور مستقل از ما در معرض نقد بوده و از طریق حذف خطا معرفت ما رشد می‌نماید، لیکن حذف نظریه‌های غلط نباید باعث حذف صاحبان نظریه‌ها شود. این اصل ساده باعث گسترش روحیهٔ تساهل و حذف خشونت خواهد گردید.

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ صص. ۲۰۲ - ۲۰۰ و ۱۸۰ - ۱۵۹

تأثیر معرفت‌شناسی پوپر بر آراء سیاسی او

برای پی‌بردن به عمق فلسفهٔ سیاسی کارل پوپر، شناخت رابطهٔ نظریات معرفت شناسانهٔ وی با آراء سیاسی‌اش ضروری است. تجزیه و تحلیل‌های انجام گرفته در قسمت‌های قبلی در باب نظریات معرفت‌شناسی و مبانی فلسفهٔ سیاسی کارل پوپر، این چنین نشان می‌دهد که رابطه‌ای تنگاتنگ و عمیق بین این دو وجود دارد. ایستار بنیادین کارل پوپر، چه در معرفت‌شناسی و چه در مبانی فلسفی، مخالفت و حتی دشمنی با ایستار جزم‌انگارانه است. وی اساس هر نوع خشونت و دشمنی با آزادی را در جزمیت و مطلقیت دانسته، و هر نوع نمود آن را، چه در روشهای علمی و چه در فلسفه‌های سیاسی مورد تهاجم قرار می‌دهد. بنابر این پوپر مشکل زمانهٔ خویش را خشونت ناشی از جزم‌انگاری دانسته، که این خشونت تهدیدکنندهٔ آزادی است. او برای مهار این خشونت نظریهٔ معرفت‌شناسی و بر اساس آن، نظریات سیاسی‌اش را ارائه می‌نماید. در این قسمت، در ابتدا تأثیر عمومی نظریات معرفت‌شناسانهٔ پوپر بر نظریات سیاسی وی بررسی شده، و در قسمت بعدی تأثیر خاص معرفت‌شناسی بر مدل دموکراسی مورد نظر وی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

۱. تأثیر معرفت‌شناسی بر آرای سیاسی

معرفت‌شناسی کارل پوپر به عنوان پایه‌ای برای نظریات سیاسی وی به‌حساب می‌آید. او نظریات سیاسی خود را بر اساس تئوری معرفت‌شناسانه‌اش شکل می‌دهد. در این قسمت به اختصار تأثیر عمومی معرفت‌شناسی پوپر را بر آراء سیاسی وی بررسی می‌نمایم.

به‌نظر جرمی شی یرمر، کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن، سخت متأثر از اندیشه‌های پوپر در معرفت‌شناسی است. پوپر در بسیاری از مواقع استدلالهایش را بر اساس معرفت شناسی‌اش قرار داده است. به نوشتهٔ وی «معرفت‌شناسی (منطق پژوهش) او از این اعتقاد سرچشمه گرفته که آرای غالباً ناخودآگاه ما در زمینهٔ معرفت‌شناسی و

مسائل محوری آن ... از جهت موضعمان نسبت به خودمان و نسبت به سیاست اهمیت تعیین‌کننده دارد»[1].

برای روشنتر شدن تأثیر فلسفهٔ عمومی پوپر بر مسائل سیاسی و اجتماعی مورد نظر او، به ذکر مواردی چند از این تأثیرات خواهم پرداخت. یکی از بحث‌های محوری پوپر در معرفت‌شناسی، بحث حقیقت است. به‌عقیدهٔ وی شناخت‌شناسی غلط، یعنی «این نظریه که حقیقت آشکار است... تقریباً اساس و شالودهٔ هر گونه تعصب و خشکه مقدسی بوده است... نظریه که حقیقت آشکار است... ممکن است به قدرتمندگری بینجامد»[2]. اندیشهٔ امکان رسیدن به حقیقت و یقین در نزد افلاطون باعث گرایش وی به‌طرف قدرتمندگری (شاه فیلسوف)، و قدرت مطلق عقل گردید. به همین دلیل افلاطون خواستار آن بود که حقیقت را با حکومت آرمانی و دیکتاتوری خویش مستقر سازد، در حالی که به‌نظر پوپر «هیچ سلطه و قدرت بشری نمی‌تواند حقیقت را با حکم و فرمان استقرار بخشد؛ اینکه باید به حقیقت گردن نهیم، اینکه حقیقت برتر از قدرت بشری است»[3]، یک دروغ معرفت‌شناسانه است.

پوپر یکی از ریشه‌های اصلی خشونت را آشکاری حقیقت و امکان دسترسی به آن می‌شمارد، به همین علت وی در معرفت‌شناسی، نه‌تنها حقیقت را آشکار نمی‌داند، بلکه وجود هرگونه معیاری را برای آن رد می‌نماید. وی منابع شناخت یعنی، عقل، مشاهده، درک شهودی، و حتی معیار ابطال‌پذیری خویش را تقریبی دانسته و رشد شناخت را حدسی و بر پایهٔ آزمایش و خطا می‌بیند. پوپر بر اساس این‌نظر، با هرگونه منظومه‌سازی (فلسفه‌های کل‌انگار)، مانند نظریات مارکس، به شدت مخالفت می‌نماید، زیرا منظومه‌های کل‌انگار ادعای رسیدن به حقیقت را دارند.

اساس معرفت‌شناسی انسانی، آگاهی به نادانی است که سقراط بر آن تأکید می‌نمود. پوپر از زبان سقراط می‌گوید:

«یک سیاستگر باید بیش از انسانهای دیگر به نادانی‌اش آگاه باشد، زیرا مسئولیتی گران

---

۱. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۱۴

۲. حدسها و ابطالها؛ ص. ۱۰

۳. پیشین؛ ص. ۳۷

همیشه بر دوش اوست. این مسئولیت باید او را به بینش و به فروتنی روشنفکرانه‌اش رهنمون شود»[۱].

مارکسیست‌ها و دیگر منظومه‌گرایان می‌اندیشند که بسیار می‌دانند، این امر نه تنها باعث ادعای دسترسی به حقیقت می‌شود، بلکه انسانها را به‌طرف جنگ و خشونت می‌کشاند.

پذیرش اصل سادهٔ جهل و نادانی بشر، ما را به‌طرف اندیشهٔ خطاپذیری معرفت بشری می‌کشاند. بر اساس اندیشهٔ خطاپذیری پوپر معتقد است که:

«من ممکن است بر خطا باشم و شما بر صواب، اما با بذل کوشش ممکن است هر دوی ما به حقیقت نزدیکتر شویم»[۲].

در اندیشهٔ خطاپذیری بشر، جالبترین نکته «ضد مرجعیت بودن»[۳] در معرفت‌شناسی است. وی این امر را به مسائل اخلاقی و سیاسی نیز گسترش می‌دهد. پوپر در اخلاق مدعی است که هیچ مرجعی نمی‌تواند ما را به جدی گرفتن عقل و استدلال و یا مرجع بودن عقل وادار نماید:

«به فرض هم‌که توانسته باشیم منطقاً صحت فلان شاخص مطلق یا مجموعهٔ دستورهای اخلاقی را مبرهن سازیم، به‌نحوی که بر مبنای منطق بتوانیم به دیگری ثابت کنیم که چگونه باید رفتار کند، باز هم او ممکن است اعتنایی نکند یا در جواب بگوید: من کوچک‌ترین علاقه‌ای به "بایدها" یا قواعد اخلاقی شما ندارم، کما اینکه براهین منطقی یا نظریات شما در ریاضیات پیشرفته کمترین تفاوتی به‌حال من ایجادنمی‌کند. بنابر این حتی برهان منطقی نیز تغییری در این وضع نمی‌دهد که فقط کسی تحت تاثیر دلایل اخلاقی (یا هر دلیل دیگری) قرار می‌گیرد که حاضر باشد اینگونه امور را جدی تلقی کند و چیز تازه‌ای در این‌باره بیاموزد. شما نمی‌توانید با استدلال کسی را مجبور به جدی گرفتن استدلال یا احترام گذاشتن به عقل خودش کنید»[۴].

پوپر با شک در هر نوع مرجعیت و با تکیه بر خطاپذیری معرفت انسانی، در حوزهٔ

---

۱. فرانتس اشتارک؛ انقلاب یا اصلاح؛ ص. ۵۵
۲. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۳۱
۳. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۹۰
۴. جامعهٔ باز و دشمنان؛ ص. ۱۳۰۴

معرفت‌شناسی به‌سوی پلورالیسم یا کثرت‌گرایی حرکت نموده لذا «پلورالیسم در نزد پوپر مهم است و ریشه در معرفت‌شناسی وی دارد»[1].

پوپر به‌جای حقیقت به اندیشه حقیقت مانندی معتقد است، پذیرش این حقیقت مانندی، یعنی پذیرش تساهل نسبت به اندیشه‌های گوناگون، یعنی هیچ کسی نمی‌تواند مدعی رسیدن به حقیقت و تبدیل شدن به مرجع علمی گردد. «اختلاف آراء می‌تواند زمینه را برای بحث، استدلال و نقادی متقابل فراهم سازد و این امور به‌زعم من (پوپر) از اهمیت فراوانی برخوردارند... استدلالها پشتوانهٔ شمشیرها شوند و بعداً جایگزین آنها شوند»[2]. این کثرت‌گرایی معرفت‌شناسی باعث کثرت‌گرایی سیاسی نیز در پوپر می‌شود. زیرا وی در سیاست خواستار حذف خشونت و ایجاد زمینهٔ بحث و گفتگو است. این مسأله پوپر را نسبی‌گرا نشان می‌دهد. البته در نسبی‌گرایی پوپر دسترسی به حقیقت یا تقرب خوب به حقیقت امکان دارد، ولی زمان آن بر ما معلوم نیست، پس امکان رشد و تعالی در این نسبی‌گرایی وجود دارد، لذا این نسبی‌گرایی مطلق نیست.

در مدل کثرت‌گرایانهٔ معرفت‌شناسی پوپر، نقد و انتقاد جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به عقیدهٔ پوپر در معرفت‌شناسی با بحث نقادانه میان‌ذهنی می‌توانیم خطاها را حذف کنیم. در سطح سیاسی نیز ما باید «فرضیه‌های موقت خود را از طریق بحث عقلانی به‌نحو نقادانه حذف کنیم، بی‌آنکه خود را حذف نماییم... خرد نقاد تنها بدیلی است که تاکنون برای خشونت یافت شده است»[3]. بدین‌ترتیب چه در سطح معرفت‌شناسی و چه در سطح سیاسی با بحث نقادانه می‌توان جزمیت و خشونت را نابود ساخت و به‌طرف همکاری و رقابت علمی و سیاسی قدم برداشت.

از دیگر رابطهٔ معرفت‌شناسی پوپر با نظریات سیاسی وی، توجه به سنّت‌ها است. پوپر سنّت‌ها و اسطوره‌ها را منشأ ایجاد مسائل می‌داند. به‌نظر وی سنّت‌ها و نقادی آنها نظریه‌ها و فرضیه‌های ما را می‌سازند. او در بحث‌های سیاسی نیز در دفاع از مهندسی اجتماعی جزء به جزء یا تدریجی برای تغییرات اجتماعی در مقابل طرح‌های انقلابی،

---

۱. درس این قرن (مقدمه)؛ ص. ۱۸ ۲. پیشین؛ ص. ۱۸ ۳. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۱۴۲

از سنّت‌ها بهره می‌برد: «یک ناکجاآباد (اوتوپیا) آزادگرانه ــ یعنی یک دولت عقل‌انگار تعیین شده بر پایهٔ زمینه‌ای صاف و سفید و نانوشته بدون سنّت ــ یک امر غیرممکن است»[1]. انقلاب چون سنّت‌ها را نابود می‌کند، باید طرد شود. نهادها نیز باید به‌وسیلهٔ سنّت‌ها تعدیل یابد، پس سنّت‌ها چه در معرفت‌شناسی و چه مسائل سیاسی، عاملی اساسی به‌شمار می‌آید، از جمله سنّت‌های مهم، سنّت نقادی است که همه‌چیز باید در چارچوب آن باشد؛ می‌گوید:

> «هر نقد اجتماعی و هر اصلاح اجتماعی باید عطف‌نظر به چارچوب سنت‌های اجتماعی صورت‌گیرد که در آن از پاره‌ای سنّت‌ها به‌یاری سنت‌های دیگر انتقاد می‌شود، همان‌گونه که هر پیشرفتی در علوم باید در چارچوب نظریه‌های علمی به انجام برسد، که در آن از بعضی نظریه‌ها انتقاد می‌شود»[2].

از دیگر مسائل مهم معرفت‌شناسی پوپر، مسألهٔ تمیز یا تحدید حدود است. پوپر در مرزبندی علوم از معیار ابطال‌پذیری و نقدپذیری استفاده می‌کند. در این مرزبندی معیار تشخیص علم از شبه علم ابطال‌پذیری یا تأییدپذیری یا نقدپذیری است. بر این اساس ایدئولوژیهای کل‌انگار، که داعیهٔ رسیدن به حقیقت را دارند، شبه علم یا علم دروغین هستند. از میان شبه علم‌ها می‌توان به مارکسیسم اشاره نمود، که سبب سردرگمی مردم و حتی گرایش آنها به خشونت می‌شود، پس باید آن را طرد نمود.

موانع پیشرفت علم از نظر پوپر ماهیت اجتماعی دارند، این موانع یا اقتصادی مانند فقر و یا اعتقادی مانند ایدئولوژیها، هستند. وی ایدئولوژی را هم در سطح معرفت‌شناسی و هم در سطح سیاسی و اجتماعی عامل بروز جزمیت و مانع رشد و تعالی می‌داند. به عقیدهٔ پوپر، ایدئولوژیها به دلیل غیرعلمی و ابطال‌ناپذیری بودن عامل مرجعیت و جزم‌اندیشی در علم می‌گردند. در سطح سیاسی نیز وی با ایدئولوژیهای سیاسی و حتی وجود احزاب ناشی از این ایدئولوژیها، مخالف و آنها را مایهٔ گرایش افراد به‌سوی چارچوب‌گرایی فکری و حتی خشونت برای حذف رقیبان می‌داند.

---

۱. حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۳۷ ۲. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۹۵

پوپر برای حذف خشونت ناشی از جزم‌اندیشی درباب نظریات، آن را به سطح مسائل مادی کاهش می‌دهد. برای این عینیت‌گرایی مادی وی جهانهای سه‌گانه خویش را ابداع می‌نماید. در جهان ۳ پوپر، نظریات و اندیشه‌ها در خارج انسان، و مستقل از او وجود دارند. در این جهان همه چیز مورد نقادی شدید قرار می‌گیرد، و خطاها حذف می‌گردند. در جهان ۳ شناخت بدون فاعل شناسنده است، یعنی نظریات باید بدون توجه به صاحبان آنها نقد و در صورت نیاز حذف شوند؛ در نتیجه دیگر خشونت انسان را آماج حمله قرار نمی‌دهد.

با وجود این پیوستگی عمیق میان نظریات معرفت‌شناسانه و نظریات سیاسی، شاید بتوان نقضی نیز در این امر دید. به عنوان مثال پوپر در علم معتقد به انقلاب دائم بوده و خواستار نظریات جسورانه و انقلابی برای تغییر مسائل علمی است. البته وی این تغییر و تحول را در سطح جامعه می‌خواهد، یعنی ما هم در سطح علمی و هم در سطح اجتماعی و سیاسی تغییر و تحول دائم داریم، با این تفاوت که در اجتماع به‌عکس علم تغییرات نباید انقلابی باشند، لیکن خود وی می‌گوید: «به من ایراد گرفته‌اند، که چنین نظریه‌ای انقلابی در علم می‌بایستی به شیوه‌ای پیگیر از من انقلابی سیاسی نیز بسازد. اما این یک سوءتفاهم بد است»[1]. ولی به‌نظر می‌رسد به‌عکس نظر پوپر، این عدم تقارن درباب اندیشهٔ انقلاب در نظریات معرفت‌شناسی و نظریات سیاسی وی دیده می‌شود. درباب این مسأله «ارنست گلنر» منتقد پوپر می‌گوید:

> «میان فلسفه علم و نظریهٔ اجتماعی پوپر هم توازن و وحدت و هم عدم تقارن و تنش وجود دارد. فلسفهٔ اجتماعی او مؤید فضیلت باز بودن است که معادل اجتماعی ابطال‌پذیری است... در علم باز بودن به‌معنای خطر کردن حداکثر است، اما در مورد اجتماعی عکس آن تجویز می‌شود»[2].

---

۱. انقلاب یا اصلاح؛ ص. ۵۸ ۲. حسین بشیریه؛ لیبرالیسم و محافظه کاری؛ ص. ۷۹

۲. تأثیر معرفت‌شناسی بر نظریهٔ دموکراسی

ادامهٔ معرفت‌شناسی پوپر را می‌توان در مدل دموکراسی وی دید. به اعتقاد من، مدل دموکراسی پوپر ادامهٔ همان معیار ابطال‌پذیری وی است. معیار ابطال‌پذیری برای تمیز علم از شبه علم در معرفت‌شناسی به‌کار گرفته شده، یعنی هر آنچه قابل ابطال و رد باشد، علمی است. این معیار در مورد دسته‌بندی حکومت‌ها نیز به‌کار رفته یعنی حکومت‌هایی که قابل ابطال و تغییر باشند، دموکراتیک‌اند و در حقیقت پایهٔ علمی دارند. و همچنین حکومت‌هایی که قابل ابطال و تغییر به‌وسیلهٔ مردم نیستند، دیکتاتوری به‌حساب می‌آیند. بدینسان پوپر با مدل دموکراسی مورد نظرش همچون یک نظریهٔ علمی برخورد می‌کند.

به عقیدهٔ پوپر دموکراسی حکومت اکثریت نیست، بلکه ترتیبات نهادی است «که نظارت عامه بر حکمرانان و برکنار ساختن ایشان را امکان‌پذیر کند و به مردم تحت حکومت اجازه دهد بدون خشونت‌گری و حتی برخلاف خواست فرمانروایان به اصلاحاتی که می‌خواهند دست یابند»[1]. در این مدل دموکراسی مردم با حق قضاوت و حق برکناری رهبران می‌توانند مانع تشکیل دیکتاتوری شوند. به عقیدهٔ من، با دقت در این تعریف می‌توان ردّپای معرفت‌شناسی پوپر را کاملا مشاهده نمود. نکات برجستهٔ معرفت‌شناسی پوپر در این تعریف عبارتند از:

اولاً، نقش مردم در این تعریف همچون، دانشمندان یا اندیشمندان است که با تکیه بر معیار نقدپذیری و آزمون‌پذیری، به‌صورت عینی یعنی نقد میان ذهنی، به بررسی عملکردهای دولت یا رهبران سیاسی می‌پردازند. حزب یا رهبران سیاسی حاکم که دارای یک نظریهٔ خاص حکومتی (یا ایدئولوژی خاص) هستند، همچون یک نظریهٔ علمی مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرند. در این انتقادها، سودمندی و کارآیی رهبران حکومتی، میزان ایستادگی و مقاومت آنها در برابر مشکلات داخلی و خارجی، قدرت پاسخگویی آنها، و... مورد آزمایش مردم قرار می‌گیرد، که در صورت موفقیت و ایستادگی دولتمردان آنان می‌توانند سربلند به حکومت خود ادامه دهند، در غیر

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۹۵۸ - ۹۵۷

این صورت، مردم آزمایشگر به‌دنبال نظریه‌های جدید یعنی به‌سراغ رهبران جدید خواهند رفت و رهبران جدید نظریات تازه دارند.

ثانیاً،مسألهٔ برکناری رهبران، نیز همان معیار ابطال‌پذیری است. مردم آزمایشگر بعد از نقد دولتمردان، اگر احساس نمودند که باید به‌دنبال رهبران جدید بروند تا مسائل خویش را بر اساس این فرضیه‌ها یا نظریه‌های جدید (رهبران جدید) حلّ نمایند، باید بتوانند دولت حاکم را ابطال یا برکنار نمایند. اگر امکان این ابطال یا برکناری نباشد، دیگر خبری از دموکراسی نیست.

ثالثاً،تأکید پوپر بر مسألهٔ عدم خشونت در برکناری رهبران، رابطهٔ مستقیمی با اندیشهٔ حقیقت‌نمایی وی دارد. رهبران هیچگاه نباید ادعای حقیقت مطلق بودن و یا رسیدن به حقیقت مطلق را داشته باشند، زیرا زمانی که رهبران داعیهٔ حقیقت را به دنبال خود یدک بکشند، دیگر با معیار ابطال‌پذیری قابل تغییر نیستند؛ در اینجا دیگر مردم نمی‌توانند بدون توسل به خشونت رهبران را برکنار نمایند. در نتیجه رهبران همیشه باید تقرب خوبی نسبت به حقیقت داشته باشند و هیچگاه به حقیقت مطلق تبدیل نگردند، چون حقیقت مطلق در سیاست همان دیکتاتوری است.

رابعاً،پوپر می‌خواهد مردم حتی برخلاف نظر رهبران، دست به اصلاحات بزنند. در اینجا وی به جامعه و سیاست همچون آزمایشگاهی می‌نگرد که مردم آزمایشگر در آن به روش آزمایش و خطا پیش می‌روند، در این روند مشکلات مردم همان مسائل (P1) است حدسها و نظریات یا راه حل‌های موقت آنها همان انتخاب رهبران جدید (TT) است. آزمایش و ابطال نظریات به صورت عینی و حذف خطا همان برکناری رهبران برخلاف نظر آنها (EE) است. رهبران همچون نظریه و فرضیه هستند که با وجود مقاومت برای ایستادن، باید بدون توجه به این مقاومت در صورت نیاز برکنار شده و اصلاحات مورد نظر اعمال گردد. در حین عملیات برکناری برخلاف میل رهبران مسائل جدید یعنی مشکلات جدید مردم نمایان می‌شود. خلاصهٔ این مدل به صورت زیر است:

P1	→	TT	→	EE	→	P2
مشکل یا مشکلات مردم و جامعه		انتخاب رهبران و افراد شایسته به‌صورت موقت برای رفع مشکل		آزمودن رهبران به طریق عینی و در صورت لزوم ابطال آنها		سر برآوردن مسائل جدید در طی نقد و ابطال رهبران

بدینسان دموکراسی مُدلی در حال تحول است. این مدل بر اساس پیش آمدن مشکلات جدید شروع به تغییر می‌نماید. در این میان مردم و دانشمندان در کنار سیاستمداران و جامعه‌شناسان، با استفاده از روش آزمایش و خطا باید برای مشکلات چاره‌جویی نمایند. روش پوپر برای حلّ این مسائل روش مهندسی اجتماعی جزء به جزء یا تدریجی است که بر اساس آن مسائل و مشکلات با توجه به سودنگری منفی یعنی کاهش دردها و رنج‌ها، حلّ می‌شوند. در ضمن با حلّ مشکلات موجود مشکلات تازه سر برآورده و آنها نیز باید با این رویکرد حلّ شده و جامعه در روندی تکاملی به‌سوی شرایط بهتر، با تقرب بیشتر نسبت به حقیقت قرار گیرد. در اینجا بدون داشتن میزانی برای حقیقت و یا ادعای مالکیت بر آن، روند رو به رشد و تعالی طی می‌شود.

از جمله مسائل مهم در معرفت‌شناسی پوپر، توجه به مسألهٔ تصمیم و خواست افراد است. پوپر در معرفت‌شناسی، مثلاً قبول گزاره‌های پایه‌ای برای جلوگیری از تسلسل، و یا پذیرش معیار عقلانیت یا معیار ابطال‌پذیری را منوط به تصمیم و خواست دانشمندان می‌داند، زیرا وی معیار یقینی را به دلیل ابطال‌ناپذیری طرد نموده، و هیچ معیار و ملاک و منبع قطعی را برای شناخت حقیقت به‌رسمیت نمی‌شناسد. وی در مسائل سیاسی و اجتماعی خصوصاً در مدل دموکراسی نیز نقش اساسی برای تصمیم قائل است.

مردم بر اساس این مدل معرفت‌شناسی باید تصمیم به پذیرش یا برکناری حکومت‌ها و رهبران حاکم و یا انتخاب مدل حکومت خویش (دیکتاتور یا دموکراسی) بگیرند. از جمله، تصمیمات مهم مردم پذیرش اصل مساوات یعنی برابری مردم در برابر قانون است. به عقیدهٔ پوپر سرچشمهٔ پذیرش عقل‌انگاری تصمیمی اخلاقی بر

پایهٔ ایمان به عقل است که باعث مساوات افراد بشر می‌شود؛ همچنین «مساوات در پیشگاه قانون واقعیت نیست. یکی از خواست‌های سیاسی است که از تصمیمی در اخلاق سرچشمه می‌گیرد، کاملاً مستقل از این نظریه احتمالاً نادرست است که آدمیان همگی مساوی به دنیا می‌آیند»[1]. از دیگر تصمیمات مهم مردم شرکت در انتخابات و اعلام نظر در مورد حکومت است، که با اعلام نظر خویش آن حکومت را ابطال یا تأیید می‌نمایند.

یکی از عوامل اصلی بقاء تداوم دموکراسی پایبندی مردم و رهبران نسبت به تساهل یا بردباری است. در الگوی معرفت‌شناسی پوپر حقیقت مطلق وجود ندارد، در نتیجه همهٔ نظریه‌ها در صدی از حقیقت‌نمایی را دارند. در اینجا تساهل معرفت‌شناسی و تئوریک «به عنوان ابزاری برای دستیابی به حقیقت نظری کاملتر و یا اصولاً به عنوان هدفی در خود به‌شمار آمده است... (و نیز) منطق تساهل نسبت به تئوریهای گوناگون به‌منظور دستیابی به شناخت بهتر مآلاً مبتنی‌بر تصدیق خطاپذیری انسان است»[2]. پس با آشکار نبودن حقیقت و لغزش‌پذیری انسان، چه در حوزهٔ معرفت‌شناسی و چه در حوزهٔ اجتماعی و سیاسی کسی نباید ادعای مطلقیت و برتری را بنماید. عقل حکم می‌کند در این دو حوزه سخن دیگران را شنید و آن را مورد نقد قرار داد. به عقیدهٔ پوپر:

> «مذهب عقل هرگز از این فکر جدا نیست، که باید سخنان طرف را نیز شنید و به او حق داد از ادعایش دفاع کند. پس این موضوع مستلزم تساهل و بردباری است. و دستِ‌کم کسانی راکه خود نابردبار نیستند، مستحق بردباری می‌داند. وقتی کسی بر این عقیده باشد که اول مُلزم به شنیدن دلایل طرف است، دیگر دست به خون او نخواهد برد، (کانت حق داشت که عقل را پایهٔ قانون زرین اخلاق، قرار داد)».[3]

پذیرش اصل تساهل به مفهومی که آمد، مانع از بروز خشونت در همهٔ سطوح می‌گردد. همه باید پیشداوریهای خویش را مهار نمایند، استدلالهای طرف مقابل خود رابشنوند و به‌جای کشتن وی، به استدلالهایش پاسخ عقلی بدهند. در این دیدگاه دیگر

---

۱. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۷۴

۲. حسین بشیریه؛ دولت عقل؛ ص. ۸۶

۳. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ صص. ۱۰۸۰ - ۱۰۷۹

پیشگویی‌های غیب‌گویانه، جامعه را هدایت نمی‌کند، بلکه به «آینده همچون چیزی نگاه می‌کنیم که هنوز کاملاً تثبیت نشده است؛ تو گویی در برابر گذشته که بسته شده است، آینده هنوز برای تأثیرپذیری باز است»[۱]. دموکراسی به عنوان روشی جامعهٔ باز را پیش می‌برد تا به تقرب بهتری نسبت به حقیقت برسد.

در این جامعه باز، انسان با علم نقدپذیر، آزادی ارادهٔ خویش را تثبیت می‌کند. جامعهٔ باز همان جهان ۳ پوپر است، که در آن همه چیز خطاپذیر و در حال تغییر است. انسان در این جهان ۳ می‌آفریند، استدلال می‌کند و انتخابهای اخلاقی دارد.[۲] این جهان ۳ با انسان در یک تعامل دائمی قرار دارد و با رشد خود، انسان را نیز به رشد و تعالی می‌رساند. این رشد و تعالی چه در معرفت‌شناسی و چه در زندگی اجتماعی «مستلزم سه امر است: الف) تخیل، ب) آزمایش و خطا، ج) اکتشاف تدریجی پیشداوریهای ما از طریق (الف و ب) و بحث نقدی»[۳]. با این اصول در جامعهٔ باز ما به‌طرف حقیقت‌نمایی حرکت می‌نماییم.

پوپر در معرفت‌شناسی خواستار آن است که باید فعالانه و نقادانه نظریه‌ها را کنترل کنیم. به‌نظر پوپر، ابطال‌پذیری نظریه‌ها و حقیقت‌نمایی «وابسته به آن است که بعضی قیدها و محدودیت‌های روش شناخت و استراتژی و برخی شیوه‌های انتقاد از نظریاتمان و سعی برای ابطال آن نظریات ــ یعنی پاره‌ای شیوه‌های رفتاری متضاد با میل طبیعی خویش ــ را فعالانه برگزینیم و بدانها گردن نهیم»[۴]. این فعالیت‌گرایی پوپر، در معرفت‌شناسی در جامعهٔ باز و دموکراسی نیز دیده می‌شود، به تعبیر وی «نهادهای خویش را باید فعالانه مورد کندوکاو قرار دهیم و اصلاح و از نو طراحی کنیم تا به بهترین وجه ما را مقید به رسیدن به هدفهایمان کنند»[۵]. یعنی وی بعد از چشم‌پوشی از شخصیت‌گرایی و روی آوردن به نهادها تأکید دارد که اشخاص باید با ترتیبات گوناگون، فعالانه مراقب نهادها و پیامدهای آنها باشند تا حرکت آنها را برای رسیدن به هدفهای مورد نظر کنترل نمایند.

---

۱. جهان باز؛ ص. ۷۳
۲. پیشین؛ ص. ۱۲۳
۳. جرمی شی یرمر؛ حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۳۸
۴. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ صص. ۱۴۴
۵. پیشین؛ ص. ۱۴۵

نوعی خوشبینی معرفت‌شناسانه در نزد پوپر دیده می‌شود. وی در معرفت‌شناسی با آنکه به حقیقت مطلق معتقد نیست و خوشبینی فوق‌العاده زیادی دارد، لیکن وی به‌نوعی خوشبینی ناشی از تقرب به حقیقت معتقد است. این خوشبینی در دیدگاه سیاسی وی یعنی پذیرش غرب و نقش آن در کاهش شرارتها نیز دیده می‌شود. پوپر خوشبینی خویش را تأیید می‌کند. او حتی می‌گوید که «من نگرشهای خوشبینانه دارم»[1]. وی با همین خوشبینی در مورد انسانهای غربی و مسائل سیاسی و اجتماعی‌شان می‌گوید:

«ما خوبیم، و شاید اندکی بیش از اندازه خوب، ولی نیز اندکی ابلهیم؛ و آمیختهٔ خوبی و ابلهی ریشهٔ همهٔ پریشانی‌های ماست... پریشانی‌های عمدهٔ زمان ما ـ و من منکر آن نیستم که در زمانه‌ای پریشان و آشفته زندگی می‌کنیم ـ نتیجهٔ شریر بودن ما نیست، بلکه برخلاف آن از شور و شوق اخلاقی ما سرچشمه می‌گیرد: از دلواپسی برای بهتر کردن جهانی که در آن زندگی می‌کنیم. جنگ‌های ما اصولاً جنگ‌های دینی و مذهبی است؛ نبرد میان نظریه‌ای متعارض است دربارهٔ اینکه چگونه باید جهانی بهتر بسازیم. و شور و حرارت اخلاقی ما غالباً بد راهنمایی می‌شود، بدان جهت که نمی‌توانیم متوجهٔ این مطلب شویم که تطبیق کردن اصول اخلاقی که مطمئناً بیش از اندازه ساده است، در مورد اوضاع پیچیدهٔ انسانی و سیاسی که خود را بستهٔ به آنها می‌دانیم، غالباً بسیار دشوار است»[2].

پوپر با خوشبینی‌اش ریشهٔ مسائل و مشکلات را در خوبی انسانها و تلاش آنها برای ساختن جهان بهتر جستجو می‌کند، این امر با مبانی فلسفهٔ سیاسی او یعنی مخالفتش با هر نوع تلاش همه‌جانبه برای ساختن نظریات کل‌انگارانه نیز در ارتباط است. وی فعالیت دیکتاتوری را نیز با تمسک آنها به خوبی‌ها توجیه می‌کند:

«مسلماً دیکتاتورهای بزرگ به‌هر گونه بیم و امید و پیشداوری ... تمسک عمدهٔ ایشان به گونه‌ای از اخلاقیت است. آنان یک پیام داشته‌اند، و از مردم تقاضای از خودگذشتگی و فداکاری می‌کردند»[3]. بدینسان دیکتاتورها نیز از خوبی مردم و تلاش آنها برای ساختن

---

۱. حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۵۳ ۲. پیشین؛ ص. ۴۵۴ ۳. پیشین؛ ص. ۴۵۵

دنیای بهتر سوءاستفاده کرده اند. به این دلیل باید جلوی هرگونه نظریات کل‌انگارانه و پیشگویی‌های غیبگونه را در حکومت‌های دموکراسی و جامعهٔ بازگرفت.

معیار عقلانیت و نقدپذیری بعد از معیار ابطال‌پذیری، یک معیار اساسی برای مرزبندی علوم در معرفت‌شناسی پوپر است. بر اساس این معیار باید هر گونه ایستار جزمی رها شده و همه چیز مورد نقد قرار گیرد. روش صحیح نقادی در معرفت‌شناسی یعنی روش بحث نقادانه که با پُرسش، نتایج نظریه یا تز ما چیست؟ آیا همهٔ آنها قابل قبول است، آغاز می‌شود[1]، باید در مورد مسائل سیاسی و اجتماعی خصوصاً در مورد برنامه‌ها و طرح‌های دولتی اجراء شود. سیاست‌های دولت در دموکراسی باید به‌طور مداوم مورد نقد و اصلاح قرار گیرد. نتایج ممکنهٔ آن مشخص شود تا بتوان جلوی ضررهای آن را گرفت. پس معیار نقدپذیری و عقلانیت در معرفت‌شناسی پوپر، کاربرد همه‌جانبه در مسائل سیاسی و اجتماعی دارد. وی حتی در مسائل سیاسی و اجتماعی تکیه بر عینیت آنها، یعنی نقد میان ذهنی توسط مردم و صاحب‌نظران، را مثمرثمر دانسته و پوپر خواستار عینیت وسیع در درون دموکراسی و همچنین در سطح بین‌المللی میان دموکراسی‌ها است. در این فضای عینی و نقدپذیر، امکان برخورد فرهنگ‌ها و نظریات متفاوت فراهم شده تا تقرب بهتری به حقیقت حاصل شود.

بدینسان در نظریهٔ دموکراسی پوپر همچون نظریهٔ معرفت‌شناسی‌اش، هیچ چیز بدیهی و مسلم نیست. نقد و انتقاد مایهٔ تحرک و پویایی است. همه چیز و همه کس در این نگرش در معرض خطا هستند. با روشهای عینی و معیارهای ابطال‌پذیری، عقلانیت و نقدپذیری باید خطاها حذف شوند؛ حدسهای جسورانه جدید باید ما را به‌سوی تقرب بیشتر به حقیقت و شرایط متعالی‌تر زندگی پیش ببرد.

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۱۳۳

نقد و ارزیابی

بعد از بررسی نظریهٔ معرفت شناسی پوپر و همچنین تجزیه و تحلیل بعضی از تأثیرات مهم آن بر نظریات سیاسی او، در این قسمت به نقد و ارزیابی این نظریات پرداخته می‌شود. نقدهای وارد بر معرفت‌شناسی پوپر، به‌نوعی بر نظریات سیاسی‌اش نیز وارد است، زیرا بنیاد نظریات سیاسی او را نظریهٔ معرفت‌شناسی‌اش تشکیل می‌دهد. به همین دلیل روشن شدن نقاط ضعف و قوت معرفت‌شناسی پوپر، برای پی‌بردن به ضعف‌های نظریهٔ دموکراسی وی ضروری است. لازم به ذکر است. بعضی از انتقادهای وارد بر معرفت‌شناسی پوپر که توسط خودش نیز مورد بحث قرار گرفته، در حین توضیحات قبلی بیان شد، لذا برای جلوگیری از تکرار آنها در اینجا دیگر طرح نمی‌شوند.

پوپر به‌حق یک رشته ایرادات بر تحصل‌انگاران وارد می‌کند. اکثر این ایرادات توسط دیگر متفکران نیز تأیید شده است. با وجود ضدیتِ پوپر با تحصل‌انگاران، در بعضی از جاها وی را تحصل‌انگار معرفی نموده‌اند. دیوید ساندرز، پوپر را جزو تحصل‌انگاران متأخر دانسته، که برای رفع محدودیت‌های دیدگاه استقرایی تلاش نموده است[1]. یورگن هابرماس، پوپر را به عنوان یک تحصل‌انگار مورد نقد قرارمی‌دهد. پوپر در پاسخ به او می‌گوید: علت بدفهمی هابرماس نسبت به من، آشنایی وی با من از طریق منابع دست دوم است و همچنین چاپ کتاب منطق اکتشاف علمی در میان انتشارات حلقهٔ وین، این سوءتعبیر را ایجاد نموده است[2].

بعضی دیگر پوپر را استقراءگرا معرفی می‌نمایند. «مارتین گاردنر» می‌گوید: «پوپر استقراء را رد نموده و معیار خویش را جانشین آن کرد، اما خود آن هم نوعی استقراء است»[3]. به‌نظر می‌آید خود پوپر نیز به این امر توجه داشته است، او می‌گوید: دو معنی

---

۱. دیوید ساندرز؛ تحلیل رفتاری؛ ص. ۱۱۶
۲. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۱۳۹

3. Martin Gardner: A Skeptical look at Karl Popper, Skeptical Inguierer: 2001.

از ا ستقراء وجود دارد، اولی استقراء از راه شمارش که بر مشاهدات و آزمونها و در نهایت تعمیم آنها برای رسیدن به استنتاج‌های کلی تکیه دارد؛ دوم استقراء به وسیلهٔ روش حذف یا ابطال نظریه‌های نادرست. به عقیدهٔ پوپر استقراء نوع دوم ممکن است مانند روش ابطال‌پذیری او جلوه‌گر شود، اما بیکن و جان استوارت میل و دیگر مدافعان استقراء حذفی، عقیده داشتند که حذف همهٔ نظریه‌های نادرست می‌توانند در نهایت نظریهٔ صادق را تثبیت کند. آنها از این نکتهٔ اساسی بی‌اطلاع بودند که شمارهٔ نظریه‌هایی که با یکدیگر رقابت می‌کنند، همواره بی‌نهایت است. به باور پوپر، این استقراء نوع دوم با نظر وی اختلاف دارد[۱]. لیکن با وجود این، دفاع پوپر به نظر من، تشابهاتی بین استقراء منفی و روش ابطال‌پذیری پوپر دیده می‌شود.

پوپر، کارناپ را به دلیل نظریات تحصل‌انگارانه و توجه به معنا مورد حمله قرار می‌دهد. لیکن «مالاچی‌هایم» می‌گوید: پوپر یک متقلب است و از کارناپ استفاده کرده است. یک مقالهٔ او جلوی کارناپ افتاد و از این امر سود برد[۲]. اما به‌نظر می‌رسد با وجود این اتهامات وارده بر پوپر، او تحصل‌انگار نبوده است. رضا داوری اردکانی، پوپر را از اتهام تحصل‌انگار مبرا می‌داند، زیرا:

۱. پوپر در بیان روش خود، به بیان ماهیت علم پرداخته و هر چند که طرح ذات و ماهیت را دوست نمی‌داشت، در اقسام قضایا و ماهیت قضیهٔ علمی بحث می‌کرده و حتی به اثبات قضیهٔ حقیقیه پرداخته است.

۲. پوپر برخلاف تحصل‌انگاران... اظهار می‌کرد علم یقینی ممکن نیست.

۳. هر چند که پوپر به اندیوویدوآلیسم معتقد بود، نمی‌گفت که ما به عنوان افراد بشر، معلق در فضای تهی، علم را از طریق احساس و مشاهده دریافت می‌کنیم، بلکه او آغاز علم را طرح مسأله می‌دانست و طرح مسأله را با چیزی که او آن را جهان ۳ می‌نامید، مربوط می‌کرد».[۳]

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۲۱۹

2. Hacohen, Malachi Haim, (200), Karl Popper: the Frmative Years/1902-1945: Politcs and philosophy in interwar Vienna, Cambridse university press.

۳. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۱۳۶

پوپر مسئله را مقدم بر مشاهده می‌داند، «مسلماً نظر پوپر بر نظر استقرایی رجحان دارد»[1]. وی همچنین چشمداشت‌ها و انتظارات را در ایجاد مسائل مهم می‌داند، وجه امتیاز این امر این است که «در عین اینکه می‌گوید چنین انتظاراتی داریم و همه‌گونه امور را مسلم می‌گیریم، همچنین تأکید می‌کند که هیچ دلیلی بر صحت آنها در دست نداریم. مهم است که اقلام مختلف معرفت خویش را مورد نقادی قرار دهیم، اما فقط جزء به جزء و به‌تدریج می‌توانیم دست به این کار بزنیم».[2] این روش پوپر به‌ما می‌گوید هر نظریه را مهم بپنداریم، لیکن پذیرش آن باید بر اساس نقد و ارزیابی باشد.

ابطال‌پذیری به عنوان معیار مرزبندی و تحدید حدود علم از شبه علم مورد انتقادات متعدد قرار گرفته است. مارتین گاردنر سه ایراد بر این معیار وارد می‌سازد که عبارتند از:

۱. این معیار از جنبهٔ علمی کارساز نیست، زیرا دانشمندان از جنبهٔ علمی به‌دنبال تصدیق هستند نه تکذیب، مثلاً جستجوی آب در کرهٔ مریخ با تأیید امکان‌پذیر است نه با نفی آن.

۲. ابطال‌پذیری مانند تأییدپذیری فازی است یعنی هر دو دارای درجه‌بندی و حالت ابهام هستند و پوپر مشکلی را حلّ نکرده است.

۳. خود ابطال‌پذیری هم مانند تأییدپذیری ممکن است مبتنی‌بر مشاهده غلط باشد.[3]

مالاچی هایم نیز ایراداتی مشابه مارتین گاردنر بر پوپر وارد می‌سازد. به عقیدهٔ وی، پوپر اولاً برای اصلاح معیار ابطال‌پذیری تلاش نکرده است و ثانیاً از نظر کاربرد علمی دانشمندان به‌دنبال تأیید هستند، و این تأیید است که باعث پیشرفت علم، و پیش‌بینی علمی می‌شود. ولی ابطال باعث پیشرفت و پیش‌بینی نمی‌شود.[4] بدینسان در این ایرادات به‌نظر می‌رسد که معیار پوپر از نظر عملی قادر به تبیین پیشرفت و همچنین پیش‌بینی در علم نیست.

---

۱. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۱۷۴

۲. اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۹۵

3. *Martin Gardner, op. cit.*

4. *Hacohen Malachi Haim, op.cit*

در باب این عدم کارآیی عملی در پیشرفت‌های علمی، دلایل تاریخی نیز وجود دارد. آلن اف. چالمرز، چند مثال تاریخی در این‌باره ذکر می‌نماید، از جمله نظریهٔ جنبشی گازها، زمانی که ماکسول آن را بیان کرد، اعتراف نمود که این نظریه با اندازه‌گیری گرمای ویژه گازها ابطال شده است ولی این ابطال باعث تحولات نظریه گردید نه حذف آن؛ مثال بعدی انقلاب کپرنیکی است، که زمانی توسط کپرنیک ارائه شده، وی نمی‌توانست در برابر نظریات از خود دفاع نماید، پس بنابر اصل ابطال‌پذیری باید او نیز نظریه‌اش را رها می‌کرد. چالمرز این واقعیت‌های تاریخی را جزو مشکلات ابطال‌گرایان و حتی استقراءگرایان به‌حساب می‌آورد:

«واقعیت مشکل‌آفرین تاریخی برای ابطال‌گرایان این است که اگر دانشمندان از روش‌شناسی آنها بدون کم و کاست تبعیت می‌کردند، نظریه‌هایی که عموماً از بهترین نظریه‌های علمی محسوب می‌شوند، هرگز تحول نمی‌یافتند، زیرا در اولین مراحل کنار گذاشته می‌شوند. با در نظر گرفتن هر نمونه از نظریه‌های علمی کلاسیک، چه در زمان طرح اولیه‌اش و چه بعد، می‌توان مدعیات مشاهداتی یافت که در آن زمان از مقبولیت عام برخوردار بودند، در حالی که معارض با نظریه هم محسوب می‌شدند. با این‌همه، آن نظریه‌ها رد نشدند».[1]

تعیین درجهٔ ابطال‌پذیری نظریه‌ها به‌طور قطعی کاری دشوار است، زیرا این مسأله کیفی است و تعیین درجهٔ دقیق آن ممکن نیست. پوپر نیز این نقص را در نظر دارد، به همین دلیل وی بحث مقایسهٔ نظریه‌ها را مطرح می‌نماید، که آنها نیز با معیار قطعی بلکه با معیار کیفی، کمتر یا بیشتر مورد قیاس قرار می‌گیرند، که این امر نیز به نظر من خیلی دشوار است.

به عقیدهٔ پوپر حدسهای جسورانه و بدیع و ابطال آنها باعث پیشرفت علم می‌شود. چالمرز این اندیشه را خطا می‌داند. به‌نظر وی «این نکته هنگامی وضوح می‌یابد که حالات دو سر طیف حدسها را در نظر بگیریم. در یک سر طیف، نظریه‌هایی به شکل متهورانه و خطرخیز و در سر دیگر طیف نظریه‌هایی به شکل حدسهایی احتیاط‌آمیز

---

۱. آلن اف، چالمرز؛ چیستی علم؛ ص. ۸۳

داریم، که به‌نظر می‌رسد چندان مخاطره‌آمیز نباشد».[۱] در ضمن صفات «متهور و بدیع هر دوی آنها به لحاظ تاریخی، مفاهیمی نسبی هستند، آنچه در مرحله‌ای از تاریخ علم حدس تهورآمیز محسوب می‌شود، ضرورتاً در مرحلهٔ بعدی متهورانه نخواهد بود».[۲]

یکی از منتقدان تحصل‌انگاران، به نام «کواین»، در کتاب «دو رأی جزمی آمپیریسم (۱۹۵۱)» ایرادی بر معیار "تجربه" وارد می‌سازد، که این ایراد بر تجربه‌های ابطال‌پذیر پوپر نیز وارد است. به عقیدهٔ کواین، «چه نسبتی ممکن است میان یک جمله و تجربه‌هایی که آن را گهگاه یا همواره تسجیل می‌کند وجود داشته باشد؟»[۳] این پُرسش بر معیار ابطال‌پذیری پوپر که برای نفی نظریه‌ها بر اساس گزاره‌های مشاهداتی تجربی عمل می‌کند نیز، وجود دارد. این مسأله را می‌توان به این شکل صورتبندی نمود:

> «البته ممکن است تجربه آن کارکرد و اثر منفی راکه پوپر به آن اهمیت می‌داد، داشته باشد، اما یک حکم خاص و جزیی را ابطال نمی‌کند و اگر بخواهیم از عنوان یکی از نوشته‌های کواین استفاده کنیم، می‌گوییم: مجموعهٔ نظام و "نسخ اعتقادات" با تجربه مطابقت داده می‌شود. همواره می‌توان حقیقت هر جمله‌ای را هرچه و با هر شرایطی که باشد، با تعدیل جمله‌های دیگر که در جایی از سیستم قرار دارد، حفظ کرد»[۴].

علی‌رغم این مشکل، تجربه به عنوان بنیاد ابطال‌پذیری، حتی خود گزاره‌های پایه‌ای مورد آزمایش تجربی نیز دچار مشکل هستند. به عقیدهٔ پوپر، گزاره‌های پایه‌ای که مشاهدات تجربی بر آنها استوار است، خود خطاپذیرند. او پایه‌های علم را بر این گزاره‌های خطاپذیر قرار می‌دهد و آن را به ستونهای افراشته شده در باتلاق توصیف می‌نماید، اما «دقیقاً همین مطلب که گزاره‌های مشاهدتی خطاپذیرند و پذیرش آنها فقط موقتی و قابل تجدید و تعدیل است، موضع ابطال‌گرایان را سست می‌کند»[۵]. همچنین بر این اساس نمی‌توان نظر قطعی در مورد نظریه‌ها داد. البته خود پوپر هم این مسأله را تأیید می‌کند؛ بدین ترتیب «ابطال‌های قطعی به‌واسطهٔ فقدان مبنای مشاهداتی کاملاً وثیق، که ابطالها بدان متکی هستند، غیرممکن»[۶] است. در ضمن درباب

---

۱. چیستی علم؛ ص. ۷۰ ۲. پیشین؛ ص. ۷۲
۳. ژان لاکوست؛ فلسفه در قرن بیستم؛ ص. ۹۳ ۴. پیشین؛ ص. ۹۴
۵. چیستی علم؛ ص. ۷۹ ۶. پیشین؛ ص. ۸۰

ابطال‌گری نظریه‌ها باید گفت که دنیای واقعی خیلی پیچیده‌تر از گزارهٔ سادهٔ «همهٔ قوها سفیدند» است. پوپر نیز این ایراد را قبول دارد.

مشکل دیگر گزاره‌های پایه‌ای به عنوان عاملی برای ابطال نظریه‌های علمی، به این امر برمی‌گردد که گزاره‌های پایه‌ای خطاپذیرند؛ که البته هستند و پوپر نیز این مسأله را قبول دارد؛ یک تعارض پیش می‌آید و آن اینکه ممکن است گزاره‌های پایه‌ای انتخاب شده برای ابطال یک نظریه خود غلط باشند و نتوانند نظریهٔ کلی را باطل کنند. چالمرز این مشکل منطقی را این چنین توضیح می‌دهد:

«تمام گزاره‌های مشاهداتی خطاپذیرند، در نتیجه اگر یک گزارهٔ کلی با مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی که مقوِم یک نظریه یا بخشی از آن نظریه‌اند، یا یک گزارهٔ مشاهداتی تعارض پیدا کند، این امکان وجود دارد که گزارهٔ مشاهداتی غلط باشد. منطق هیچگاه حکم نمی‌کند که در صورت تعارض نظریه با مشاهدات، همیشه نظریه باید مردود شناخته شود. می‌توان گزارهٔ مشاهداتی خطاپذیر را رد کرد و نظریهٔ خطاپذیر معارض با آن را پذیرفت».[1]

پوپر خود را عینی‌گرا معرفی می‌نماید و بر عینیت پدیده‌ها و گزاره‌های پایه‌ای تأکید دارد. او تجارب ادراکی شخصی را به عنوان گزارهٔ پایه قبول ندارد. لیکن در نهایت به علّت خطاپذیر بودن گزاره‌های پایه‌ای، معیار تصمیم را عامل پذیرش قرار می‌دهد. وی معیار تصمیم را علاوه‌بر این، حتی برای پذیرش عقل یعنی قبول عقل با یک ایمان غیراستدلالی، و همچنین پذیرش مسئولیت اخلاقی اعمال انسانی، ملاک عمل قرار می‌دهد. معیار تصمیم شخصی به عنوان عاملی برای پذیرش یا رد مسائل موجود، دارای ارزش اخلاقی است. پوپر میان امر واقع و تصمیم فرق قائل است؛ به عقیدهٔ وی، «تصمیمات را هرگز نمی‌توان از امور واقع (یا خبر امور واقع) استنتاج کرد ولو اینکه اینگونه تصمیمات مربوط به امور واقع باشد».[2] او از این امر نتیجه می‌گیرد که «معیارهای ما ساختهٔ ما هستند، بدین مفهوم که تصمیم ما در ترجیح آنها تصمیم خود

---

۱. چیستی علم؛ ص. ۷۷
۲. کارل پوپر؛ جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۸

ماست و ما به‌تنهایی بار مسئولیت اختیار کردنشان را بر دوش می‌کشیم»[۱]. این پذیرش مسئولیت تصمیمات برای افراد در علم و زندگی سیاسی از نظر اخلاقی نکتهٔ مثبتی به‌حساب می‌آید؛ با وجود این، نکتهٔ اخلاقی تصمیم، انتقاداتی بر تصمیم به عنوان یک معیار وارد است، که عبارتند از:

۱. پوپر با رد استنتاج تصمیمات از امور واقع، خود برای اخذ تصمیم «نمی‌گوید که دستور یا هنجار به چه مفهومی می‌تواند معتبر یا درست باشد»[۲]؛ یعنی معیاری برای اخذ تصمیم معرفی نمی‌کند.

۲. به‌نظر من، پذیرش معیار تصمیم با عینیت‌گرایی پوپر در تعارض است، زیرا وی حتی ادراکها و تجربه‌های شخصی را ذهنی دانسته و به عنوان گزارهٔ پایه‌ای قبول ندارد، حال آنکه تصمیم نیز یک امر ذهنی و کاملاً شخصی است، و عینیت ندارد.

۳. علت گرایش پوپر به معیار تصمیم، شاید نوعی مصالحه و قرارداد باشد، زیرا وی همهٔ معیارها و ملاکهای صدق و یقین را فرومی‌ریزد؛ لیکن او برای ساختن معیاری جدید برای پذیرش معرفت‌شناسی مورد نظرش از تصمیم و توافق همگانی همچون روش تجویزی یا دستوری سود می‌برد. مثلاً وی برای رفع مشکل تسلسل گزاره‌های پایه‌ای در ابطال‌پذیری، یعنی «برای آزمودن یک نظریه باید گزاره‌های پایه و مقدم بر آن را آزموده و برای ابطال آنها گزاره‌های مقدم بر آنها را... این امر مستلزم تسلسل منطقی است که پوپر برای رفع آن راه‌حلّ منطقی ندارد، (به این سبب) به روشهای تجویزی رومی‌آورد»[۳].

۴. معیار تصمیم‌گیریهای پوپر با نظر اگزیستانسیالیست‌ها نزدیکی دارد. البته در این‌باره قبلاً نیز بحث شده است، اما حالا دلیل دیگری نیز برای این مدعا می‌آورم. «مرحوم دکتر سیّد احمد فردید همواره می‌گفت که پوپر اگزیستانسیالیست است... پوپر مثل ژان پل سارتر (فیلسوف اگزیستانسیالیسم) خود را مسئول گذشته و کارهای دیگران هم می‌دانست»[۴]. پوپر در مصاحبه با برایان مگی در انتهای کتاب جامعهٔ باز، استدلالهای

---

۱. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۱۵
۲. پیشین؛ ص. ۱۱۸
۳. سید عبدالحمید ابطحی؛ عقلانیت معرفت از دیدگاه علم‌شناسی پوپر؛ نشر دانش و اندیشهٔ معاصر؛ تهران: ۱۳۷۸؛ ص. ۱۵
۴. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۶۱

فلسفی قدیم را مایهٔ ننگ و شرمساری خود می‌شمارد. پوپر حتی در تقسیم زمان به گذشته، حال و آینده نیز مانند سارتر حقیقت را در زمان حال می‌داند. «این تلقی یعنی اصیل انگاشتن وضع حاضر و زمان حال موجب شد که این دو اختلاف تاریخی را درک نکنند و آن را به تصمیم‌های جزوی بازگردانند و حال آنکه اگر زمان حقیقی را آینده می‌دانستند، لااقل پروای آینده را تصدیق می‌کردند»[1]. شاید بر اساس این قول باشد که پوپر برای تاریخ معنایی قائل نیست، و فوتوریسم (آینده‌پرستی اخلاقی) را قبول ندارد.

این عوامل سبب می‌شود که عینیت‌انگاری پوپر کمرنگ شود، حتی باید در اینجا گفت که خود پوپر نیز ذهن‌انگاری را غیرعقلی و غیرعینی می‌داند، اما با وجود این، به آن استناد می‌نماید. به نوشتهٔ وی، «امروزه فلسفه ضد عقلی ـ اگزیستانسیالیسم ـ مُد روز است... اگزیستانسیالیسم کاملاً به‌درستی معتقد است که در مسائلی که حائز اهمیت واقعی هستند، هیچ چیز را نمی‌توان اثبات کرد، و بنابر این شخص همواره با ضرورت اخذ تصمیم روبه‌روست»[2]. بدین‌ترتیب پوپر تصمیم را که یک مسألهٔ غیر استدلالی و غیرعلمی است، بنیاد پذیرش معرفت‌شناسی خویش قرار می‌دهد. این تصمیم در امور سیاسی و اخلاقی و نظریهٔ دموکراسی نیز حائز اهمیت است. بر اساس معیار تصمیم می‌توان گفت که «ابطال‌پذیری یک روش‌شناسی فردانگارانه است، که نقطهٔ مقابل روش کل‌انگار است»[3].

با وجود انتقادات وارد بر معیار ابطال‌پذیری توسط چالمرز، وی «رأی ابطال را به‌کلی رد نمی‌کند، اما آن را به عنوان ملاک و میزان تمیز تشخیص علم از غیر علم و تعیین تکلیف تئوریهای علمی نمی‌شناسد»[4]. وی حتی نکته‌ای اساسی در تأیید ابطال‌گرایی بیان می‌کند و آن اینکه «کذب گزاره‌های کلی را می‌توان از گزاره‌های جزیی مناسب استنتاج کرد. ابطال‌گرایان از این نکتهٔ منطقی بهرهٔ تمام و کمال می‌گیرند»[5].

پوپر حقیقت مطلق و یقین مطلق را رد می‌نماید. او نه برای حقیقت و یقین ملاکی می‌شناسد و نه برای آنها منبع نهایی را در نظر می‌گیرد. «توضیحات پوپر دربارهٔ صدق

---

۱. پیشین؛ ص. ۶۲ ۲. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۳۲۵
۳. حاتم قادری؛ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ ص. ۱۸۲
۴. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۱۷۷ ۵. چیستی علم؛ صص. ۵۲ - ۵۱

اساساً شامل مکانیسم تارسکی و تلقی عامیانه و عرفی از صدق یا حقیقت می‌شود»[1].
به عقیدهٔ تارسکی حقیقت فقط در مطابقت یا تناظر با واقعیت معنا دارد و وابسته به زبان نیست. بر این معیار حقیقت متناظر واقعیت که توسط پوپر در معرفت‌شناسی به‌کار گرفته شده است، انتقادهایی وارد است، که عبارتند از:

۱. نظریه‌های علمی مانند قوانین فیزیک، تناظرشان با واقعیت مانند مثال سادهٔ «بودن گربه بر روی دیوار»، زمانی صادق است که گربه بر روی دیوار به صورت واقعی وجود داشته باشد، نیست، بلکه متفاوت از این گزاره‌های ساده است[2].

۲. قوانین طبیعت از روابط بین رویدادهای تمرکزپذیر از قبیل گربه روی دیوار هست، پیروی نمی‌کند، بلکه از چیزی به‌نام «تمایلات فراواقعی» حکایت دارند، مثلاً در باب قانون اول نیوتن، تبیین آن با واقعیات غیرممکن است، زیرا هیچ جسمی بدان‌گونه که تجسم کامل آن قانون باشد، حرکت نکرده است. پس اگر قوانین نیوتن با چیزی تناظر داشته باشد، آن چیز تمایلات فراواقعی است، که با تناظرهای تمرکزپذیر متفاوت است[3]. بدین‌ترتیب دنیای علم پیچیده‌تر از تناظر ساده و حقیقت مطابق واقعیت است.

۳. برای اینکه معلوم شود که یک نظریهٔ متناظر با واقعیت است، هیچ دلیلی نداریم؛ پوپر می‌گوید: «هیچ نوع دلیلی برای آن وجود ندارد که چرا نباید بگوییم که یک نظریه بیش از نظریهٔ دیگر با واقعیت‌ها متناظر است»[4]. به‌نظرم این وضعیت پایه‌های نظریهٔ تناظر با واقعیت، را سُست می‌کند.

پوپر هر آنچه مطلق و جزمی است، دربارهٔ حقیقت و واقع‌انگاری را رد می‌نماید. وی به‌جای این اندیشه‌ها، اندیشهٔ تقرب به حقیقت یا حقیقت‌نمایی را مطرح می‌کند. ابطحی درباب اندیشهٔ حقیقت‌نمایی می‌گوید: «چون معیاری برای حقیقت نداریم، این بحث‌ها قابل دفاع نیست»[5]. همچنین به عقیدهٔ چالمرز، اندیشهٔ حقیقت نمایی پوپر نیز نمی‌تواند به ایرادات وارده بر نظریهٔ تناظر با واقعیت، در فیزیک (نقدهای ۱ و ۲) پاسخ دهد؛ وی می‌نویسد:

---

۱. چیستی علم؛ ص. ۱۸۱ ۲. پیشین؛ ص. ۱۸۲ ۳. پیشین؛ ص. ۱۸۴
۴. حدسها و ابطالها؛ ص. ۲۸۸ ۵. عقلانیت معرفت؛ ص. ۴۷

«فکر نمی‌کنم این اقدام، پوپر را قادر سازد که بر ایرادات وارد شده بر به‌کارگیری نظریهٔ تناظر در فیزیک... فائق آید. و علاوه‌بر این، فکر می‌کنم می‌توان نشان داد که نظر پوپر دربارهٔ پیشرفت به‌منزلهٔ تقرب متوالی به حقیقت، دارای خصلت ابزارانگارانه‌ای است که با تمایلات واقع‌انگارانهٔ او توافق ندارد»[1].

رد هرگونه معیار درباب حقیقت، انسان را به شکاکیت و نسبی‌انگاری می‌اندازد. به نظر ابطحی «وقتی ما برای واقعیت و حقیقت معیاری نداریم، الفاظی مانند اشتباه، صدق، شکست، پیروزی، نزدیکی به‌واقع و دوری از آن معنای خود را از دست می‌دهند»[2].

وی می‌افزاید، پوپر با انکار هر امر بدیهی، حتی امکان گفتگوی مورد نظر خویش را نیز مسدود می‌کند[3]. لیکن پوپر با وجود این انتقادها می‌گوید «اعتقاد من بر آن است که همیشه امکان صورت گرفتن بحث معقولی میان طرفین علاقمند به حقیقت و آماده برای گوش دادن به سخنان یکدیگر وجود دارد»[4]. در اینجا باید اضافه کرد حقیقت پوپر بدون ملاک است. «از این‌رو نمی‌توان سخنی از آن گفت که ضمانت صدقی داشته باشد و این ریشه‌ای‌ترین مبادی شکاکیت است»[5]. لازم به ذکر است خود پوپر در شکاکیت و نسبی‌گرایی بهره‌ای از حقیقت می‌بیند و آن اعتقاد به خطاپذیری انسان است.

پوپر برای روشمند شدنِ رشد شناخت عینی، یعنی امکان رشد شناخت در خارج از انسان و به صورت مستقل و همچنین در تعامل با انسان، موضوع جهانهای سه‌گانهٔ خویش را ابداع و مطرح می‌کند. بر این جهانها ــ خصوصاً جهان ۳ ــ ایراداتی وارد آورده شد که پوپر خود دو مورد را مطرح و به آن پاسخ می‌دهد. اول اینکه جهان مادی ما را نه خودِ نظریه‌ها بلکه گنجاندن مادی آنها در کتابها یا جاهای دیگر تغییر می‌دهد که متعلق به جهان ۱ (یعنی مادیات) است. پوپر در پاسخ می‌گوید که تغییرات را نه وجوه مادی کتابها بلکه محتوایی آنها (نظریه‌ها) ایجاد می‌کند. دوم جهان مادی را نه خودِ نظریه‌ها بلکه فهم و درک ما از آنها یعنی حالات ذهنی (در جهان ۲) تغییر داده است. وی در پاسخ

---

۱. چیستی علم؛ صص. ۱۸۷ - ۱۸۶ ۲. عقلانیت معرفت؛ ص. ۵۳ ۳. پیشین؛ ص. ۵۶
۴. منطق اکتشاف علمی؛ پاورقی ص. ۴۲ ۵. عقلانیت معرفت؛ ص. ۵۸

می‌گوید، این ایراد مهم است و جهان ۲ به‌واسطهٔ ارتباط بین جهان ۱ و ۳ باعث تعامل آنها می‌شود[1].

علاوه‌بر این ایرادات، انتقادهای دیگری بر جهان ۳ وارد شده است، که عبارتند از: اولاً، اینکه «جهانهای پوپر و به‌خصوص جهان ۳ چنانکه باید تعیین و وضوح ندارد»[2]. ثانیاً پوپر چون با ذات مخالف است، جهان ۳ را جانشین آن می‌سازد، زیرا در این جهان دیگر بشر و فاعل بشری ملاک و میزان علم و عمل نیست[3]. به‌قول خود پوپر، شناسایی بدون فاعل شناسنده مطرح است.

به‌هر حال، با وجود انتقادهای وارده بر جهان ۳، به‌نظر من این جهان به صورت عینی وجود دارد و فلاسفهٔ قبل از پوپر نیز به‌نوعی بر آن تأکید نموده‌اند، مثلاً بحث درس گرفتن از تاریخ و یا بهره بردن از اندیشهٔ گذشتگان و خصوصاً اصول دینی که از گذشته به‌ما رسیده است، همه گواه وجود عینی جهان ۳ است. بشر در این جهان می‌تواند با نقد نظریه‌ها و اندیشه‌ها به رشد و تعالی برسد.

نکتهٔ اساسی دیگر در بحث معرفت‌شناسی و حتی در مدل دموکراسی، معیار عقلانیت به معنی نقدپذیری است. مشکل مرکزی این معیار به این امر برمی‌گردد که عقلانیت اگر به‌طور فراگیر به‌کار رود، خود ناقص خود است، زیرا عقل نمی‌تواند استفادهٔ فراگیر از خودش را توضیح دهد، چون دارای محدودیت‌های ذاتی است. به همین دلیل، پوپر با اذعان به این نقص پایهٔ عقلانیت را بر روی یک ایمان غیراستدلالی به عقل قرار می‌دهد؛ در این‌باره می‌توان به استدلال لاکاتوس *(Lakatos)* استناد کرد، به عقیدهٔ وی: «اغلب نظریه‌ها در علوم فنی و اجتماعی شامل مجموعه‌ای (ابطال‌پذیر) از قضایای مرکزی هستند. این قضایای مرکزی اغلب به شکل مفروضات بسیار انتزاعی درمی‌آیند که از دید تجربی آزمون‌پذیر نیستند»[4]. بر این اساس ایمان غیر استدلالی به عقل، ابطال‌ناپذیر بوده و غیر علمی است. لیکن پوپر با قبول این مسأله آن را پیشنهاد می‌دهد. او درباب این پیشنهاد می‌گوید:

---

۱. جستجوی همچنان باقی؛ ص. ۴۴۳

۲. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۱۴۳

۳. پیشین؛ ص. ۱۸۵

۴. دیوید ساندرز؛ تحلیل رفتاری؛ ص. ۱۱۳

با وجود غلط بودن معیار عقلانیت، این معیار تقرب خوبی به حقیقت رادارد؛ و به این علت از آن در برابر مسلک غیرعقلانی متکی بر هیجانات باید دفاع کرد.

نظریه‌هایی عقلانی هستند که دو ویژگی اساسی را داشته باشند، این ویژگی‌ها شامل:

۱. نقدپذیری نظریه‌ها به صورت عینی (میان ذهنی)؛ ۲. ایستادگی و مقاومت نظریه در برابر نقد و همچنین سربلند درآمدن نظریه در میدان رقابت با نظریه‌های دیگر[1]. در این دو ویژگی مهمترین عامل نقدپذیری است. پوپر می‌خواهد این معیار را در مورد همه چیز، و حتی خود اصل نقدپذیری به‌کار برد. به عقیدهٔ وی هیچ کس مصون از انتقاد نیست، به‌نظر من بر معیار نقدپذیری پوپر ایراداتی می‌توان وارد ساخت؛ این ایرادات عبارتند از:

۱. برای هر نقدی ما نیاز به معیار خاصی داریم که می‌توانیم بر اساس آن عمل نقد را انجام دهیم. پُرسشی که در اینجا پیش می‌آید، آن است که چگونه می‌توان بدون داشتن هیچ معیار قطعی در مورد صدق یا حقیقت، نظریه یا اندیشهٔ خاصی را نقادی نمود؟

۲. به‌نظرم در نقد و نقادی باید هم جنبه‌های مثبت و هم جنبه‌های منفی نظریهٔ مورد نقادی را تبیین نمود تا بتوان با داشتن نقاط ضعف و قوت یک نظریه دربارهٔ آن قضاوت نمود. این امر در حالی است که پوپر در بحث نقادی بیشتر به‌دنبال ضعف‌ها برای ابطال نظریهٔ مورد نقادی است، لذا در این روش به مزایای یک نظریه کمتر توجه شده و ممکن است نظریه‌ای با وجود نقاط قوت زیاد، با دیدگاه ابطال‌پذیری از رده خارج شود و این امر برای علم زیانمند است.

۳. معیار نقد «ابهام دارد، چه نوع مواجهه و تقابل معرفتی را می‌توان نقد نامید؟»[2] با ابهام معیارپذیری و نبودن معیاری اساسی برای آن کار نقد با دشواری روبه‌رو می‌گردد.

۴. پوپر نقدپذیری را معیار پذیرش یا رد نظریات علمی می‌داند؛ «اما توماس کوهن در کتاب ساختار انقلابهای علمی نشان داده که تئوریهای علمی نه با نقد اعتبار پیدا

---

۱. کارل پوپر؛ شناخت عینی؛ ص. ۲۴

۲. عقلانیت معرفت؛ ص. ۳۳

مـی‌کنند و نـه بـا نـقد از اعـتبار مـی‌افـتند»[۱]. بـنابر نـظریهٔ تـوماس کـوهن، تـبیین‌های استقراءگرایان و ابـطال‌گرایـان بـا شـواهـد تـاریخی تـطبیق نـمی‌کند، لذا وی مـی‌گوید: پیشرفت‌های علمی نتیجهٔ انقلابات علمی در پارادایم‌های حاکـم در عـلم است. طـرح پیشرفت علم او را می‌توان به ایـن شکـل صـورتبندی نـمود «پـیش عـلم ـ عـلم عـادی (پارادایم حاکم) ـ بحران ـ انقلاب ـ علم عادی جدید ـ بحران جدید»[۲]. این شـیوهٔ رشـد شناخت تا بی‌نهایت ادامه دارد*.

۵. پوپر می‌خواهد نقدپذیری در همه حال و بر همه چیز اعمال شود. «به‌گـفتهٔ مـنتقدان وی، اگر (این معیار) بر خودش اعمال شود، خود را نفی می‌کند»[۳]. پوپر در برابر این نقد می‌گوید: چون نظریه‌های ما چیزی بیش از یک حدس نیستند، باید در پـی ابـطال آنـها بود، و زمانی باید آنها را رها کرد که بدیل بهتری برای آن پیدا شده باشد.

با وجود تمام انتقادهای وارد بر معیار عقلانیت و نقدپذیری، این معیار تبعات مثبتی در صحنهٔ زندگی علمی و سیاسی دارد. به‌نظر می‌رسد که پذیرش معیار عقلانیت بر پایهٔ نقدپذیری سبب می‌گردد، تا ما در مسائل علمی و همچنین مسـائل سـیاسی نسـبت بـه نظریه‌های مختلف بـردبار بـاشیم. در حـقیقت تسـاهل نسـبت بـه انـدیشه‌ها از نکـات برجستهٔ اندیشهٔ نقدپذیری پوپر به‌حساب می‌آید، و با توجه بـه آن بـاعث شکـوفایی و شادابی جامعهٔ انسانی می‌گردد. یکی از نتایج عملی این تساهل، که پوپر نیز بدان تأکـید دارد، توجه به استدلال به‌جای شخص استدلال‌کننده است. لیکـن عـلی‌رغم ایـن ایـدهٔ خوب، خود پوپر در «تخطئهٔ فیلسوفان (افلاطون، هگل، مارکس)... آنان را به صفاتی که در نـظر مـردم زشت و نـاپسند است، مـتصف مـی‌کند[۴]». ایـن عـمل پـوپر بـا ایـدهٔ وی سازگاری ندارد.

رشد شناخت در معرفت‌شناسی پوپر بر روش آزمایش و خطا و نـقادی نـظریه‌های

---

۱. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۱۶۴ ۲. چیستی علم؛ ص. ۱۰۸

#. T. S. Kuhn The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: University of Chicago press, 1970)

۳. حسین بشیریه؛ دولت عقل؛ ص. ۹۰

۴. سیری انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر؛ ص. ۲۱۱

حدسی قرار دارد. در این روش هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند جزمی و مطلق باشد، این امر از نکات مثبت اندیشهٔ پوپر به‌حساب می‌آید، زیرا جزمیت در نهایت باعث سرکوب خلاقیت‌ها می‌گردد. بدینسان دیدگاه غیرجزمی پوپر راه را برای ظهور اندیشه‌های نو باز می‌گذارد.

پوپر می‌خواهد روش واقع‌بینانه و عینی‌گرایی علوم تجربی را در علوم اجتماعی نیز به‌کار گیرد. به‌نظر من این امر در عالم واقع به‌طور کامل قابل اجراء نیست، زیرا پدیده‌های اجتماعی با مسائل علوم تجربی متفاوت هستند. علاوه‌بر این شی یرمر دو ایراد بر این روش پوپر وارد می‌سازد و خود نیز به آنها جواب می‌دهد؛ اول اینکه چه اقسامی از تبیین می‌توانند خصلت واقع‌بینانه داشته باشند؟ وی پاسخ می‌دهد تبیین‌های اجتماعی که واقع‌بینانه باشند. دوم آیا چنین روشی با فردانگاری پوپر در روش‌شناسی منافات دارد؟ وی پاسخ می‌دهد بله، فردانگاری در روش شناسی نیازمند جرح و تعدیل است:

> «زیرا چنان که رابرت نوزیک در ضمن بحث از مکانیست‌های فیلتری استدلال کرده است، اساس قوی برای این فکر وجود دارد که فردانگاری در روش‌شناسی معیوب است. وقتی ما دست به عمل می‌زنیم، در صحنهٔ اجتماعی وارد عمل می‌شویم که از محصولات اعمال انسانی پیشین درست می‌شود، و آن محصولات ممکن است در نقطه‌های حساس و تعیین‌کننده مانند مکانیسم‌های فیلتری عمل کنند و تأثیر گزینش در رفتار ما بگذارند»[۱].

به‌هر حال با وجود این انتقادات، شی یرمر نیز مانند پوپر یک تشابه میان علوم طبیعی و اجتماعی می‌بیند. به‌نظر یک تشابه در روش شناسی میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی وجود دارد، و آن اینکه با وجود تفاوت موضوعات در این دو باید در هر دوی آنها عقلانیت و عینی بودن مطالب حفظ شود تا علمی بودن آنها را بتوان تأیید کرد.

در نهایت باید گفت که پوپر با ارائهٔ تئوری معرفت‌شناسانهٔ خویش، می‌خواهد از

---

۱. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۵۸

جوامع غربی و دموکراسی‌های آن در برابر خطراتی که آنها را تهدید می‌کند، دفاع نماید. خود او در زندگی‌نامه‌اش اعتراف می‌کند که برای جنگ با دیکتاتورها و دشمنان آزادی تصمیم به نوشتن کتابهای فقر تاریخ‌انگاری و جامعهٔ باز و دشمنان آن، گرفتم. او سرباز مدافع غرب و ستایشگر تمدن غربی بود.

فصل پنجم

نتایج برخی از اصول [illegible]

نتایج برخی از اصول نظر[illegible]

نتایج برخی از اصول معرفت‌شناسی پوپر

اندیشه‌ها و نظریات سیاسی یا علمی بعد از ورود به جهان عینی، تبعات و آثار متعددی را از خود برجا می‌گذارند. این تبعات و آثار چه از جنبهٔ نظری و چه از جنبهٔ عملی دارای آثار مثبت و منفی مختلفی هستند. بسته به نوع نتایج حاصل از این آثار و تبعات بر زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ما، این اندیشه‌ها و نظریات می‌توانند خود را حفظ نموده و یا نابود شوند.

اندیشهٔ دموکراسی کارل پوپر، در جهان عینی دارای پیامدهای متعددی است، برای شناخت عمیق‌تر این نظریه، بررسی تبعات ممکنهٔ آن ضروری به‌نظر می‌رسد. در این قسمت به پیامدهای فرضی برخی از محورهای اصلی معرفت‌شناسی پوپر و همچنین نتایج ناشی از بعضی اصول نظریهٔ دموکراسی وی که بر دموکراسی تأثیر دارند، خواهم پرداخت.

در اینجا ابتدا تبعات عقلانیت و نقدپذیری از جنبه‌های نظری و عملی مورد بحث قرار گرفته، سپس اثرات اندیشهٔ حقیقت‌نمایی یا نسبی‌گرایی پوپر، در زندگی سیاسی و اجتماعی شهروندان مورد تحقیق قرار می‌گیرد.

۱. پیامدهای عقلانیت و نقدپذیری

مسألهٔ تمیّز علم از شبه علم، یکی از بحث‌های محوری معرفت‌شناسی کارل پوپر به‌حساب می‌آید، که مدل یا الگوی دموکراسی وی کاملا متأثر از آن است. پوپر برای مسألهٔ تمیز در ابتدا معیار ابطال‌پذیری را به‌کار می‌برد، اما به علت محدودیت‌های آن به‌سمت معیار عقلانیت به مفهوم نقدپذیری گرایش می‌یابد. عقلانیت و نقدپذیری در

نزد پوپر علاوه‌بر اینکه معیاری برای تمیز علم از شبه علم به حساب می‌آید، همچنین در مسائل سیاسی و تقسیم حکومت‌ها، معیار تمیز دموکراسی از دیکتاتوری به‌شمار می‌آید.

کاربرد عقلانیت و نقدپذیری به عنوان معیار علمی بودن مسائل و نیز معیار وجود دموکراسی در یک نظام، می‌تواند پیامدهای خاصی را در زندگی سیاسی و اجتماعی شهروندان برجای گذارد. در اینجا برخی از تبعات احتمالی معیار عقلانیت و نقدپذیری در جنبه‌های نظری و علمی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد که عبارتند از:

۱. وجود عقلانیت و نقدپذیری به صورت نظری باعث می‌شود که مسائل عقلانی بعد از نقد و ارزیابی مورد قضاوت و پذیرش قرار گیرد؛ بر این اساس بایستی سیاست‌ها و طرح‌های مطرح شده همواره مورد انتقاد قرار گیرند و در صورت عدم موفقیت در برابر انتقادها باید طرد شوند. پیامد این امر تغییر و تحول دائم سیاست‌ها و طرح‌ها بوده، که نتیجهٔ آن بی‌ثباتی و تحول نظامهای دموکراسی خواهد بود. لذا پوپر نیز با آگاهی از این مسأله می‌گوید :«جامعه‌های باز خیلی باثبات نیستند، درست به این دلیل که در معرض بحث انتقادی قرار دارند. دیکتاتوریها باثبات‌ترند»[۱]. لازم به ذکر است که هر چند به‌ظاهر دیکتاتوریها باثبات‌ترند، اما عملکرد دیکتاتوریها در درازمدت به انقلابات خشونت‌آمیز می‌انجامد: در این رابطه متفکر رئالیست «ویلفرد دوپارتو» معتقد بود، که عدم جابجایی نخبگان و نبود تحرک اجتماعی سبب بروز انقلاب خشونت‌بار می‌گردد[۲].

۲. در عقلانیت مورد نظر پوپر، توجه به استدلال یک مسأله اساسی است. به عقیدهٔ وی «کسی که به موضع عقلانی پایبند است، استدلال را به‌حساب می‌گیرد نه شخصی را که استدلال می‌کند»[۳]. پیامد این اصل سبب می‌گردد که:

یکم: نظرها و مسائل مطرح شده، بدون توجه به نظریه‌پرداز و یا فردی که آن را بیان نموده، مورد نقد و سنجش قرار گیرد و در صورت غلط بودن طرد شود.

دوم: طرد نظریه‌های نادرست نه‌تنها در طرد نظریه‌پردازان تأثیر ندارد، بلکه باعث

---

۱. انقلاب یا اصلاح؛ ص. ۳۸ ۲. انقلاب و بسیج سیاسی؛ ص. ۴۵ ۳. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۶۲

شناخت یک جهان عینی در خارج از انسانها می‌شود. این جهان عینی مستقل از انسانها بوده و با معیار نقدپذیری در تحول دائمی است. پیامد این امر نگرش توأم با تساهل و تسامح نسبت به نظریه‌های مختلف بوده که امکان شکوفایی استعدادها را فراهم می‌آورد.

سوم: حذف استدلالها به‌جای حذف افراد، سبب جلوگیری از بروز خشونت به‌خاطر مسائل نظری می‌گردد. همچنین یک فرد با ارائهٔ نظریه‌ای نادرست از صحنه‌های علمی یا اجتماعی و سیاسی کنار گذاشته نمی‌شود. در این رابطه خودِ پوپر می‌گوید: «می‌توانیم آزمونها و فرضیه‌های موقت خود را از طریق بحث عقلانی به‌نحو نقادانه حذف کنیم، بی‌آنکه خود را حذف نمائیم»[1].

چهارم: توجه به استدلالها باعث افزایش ارتباطات علمی، فرهنگی، اجتماعی در قالب گفتگوی فرهنگ‌ها یا گفتگوی تمدنها خواهد شد؛ زیرا بر اساس این اصل، استدلالهای صحیح حتی اگر از طرف دشمنان مطرح شود باید مورد توجه قرار گیرد، لذا این گفتگوها باعث کاهش دشمنی‌ها و در نهایت سبب ارتباط و نزدیکی دولت‌ها و ملت‌ها خواهد گردید.

پنجم: در موضع عقلانی، پذیرش استدلال و همچنین امکان صحیح یا غلط بودن استدلالها، سبب شده که ایستارهای جزم‌انگارانه کنار گذاشته شود، زیرا در سایهٔ این امر هر نظریه یا استدلال ممکن است روزی به طریق علمی رد شود و نباید به صورتی جزمی از آن دفاع نمود.

۳. عقلانیت و نقدپذیری به عنوان معیار علمی بودن در مسائل معرفت‌شناسی باعث می‌شود که انسانها معقول به‌شمار آیند؛ پیامد این امر وحدت عقلانی بشر است. این وحدت عقلانی بشر از یک‌سو سبب می‌شود که انسانها را جملگی به‌طور «بالقوه منبع دلایل و منشأ اطلاعات عقلانی بدانیم»[2]، در نتیجه انسانها به جهت داشتن عقل ارزشمندند: از سوی دیگر ارزشمندی عقلی بشر باعث ارزش تک‌تک انسانها شده و هر انسان باید لذاته به عنوان هدفی برای شکوفایی به‌حساب آید. این قضیه ما را به‌طرف

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۱۴۲ ۲. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۰۶۲

فردانگاری بر پایهٔ وحدت عقلی بشر سوق می‌دهد. به‌موجب این فردانگاری «همهٔ مردم را به جهت اینکه ممکن است منشأ نقد و نظر باشند، ارزشمند و اخلاقاً برابر می‌شمارند»[۱].

۴. عقلانیت و نقدپذیری باعث «رفع اشتباهات و کاهش نقایص است و این عین نزدیک شدن به واقع است. رشد معرفت نیز در پرتو نقادی ممکن می‌شود، یعنی از طریق کاهش اشتباهات»[۲]. بنابر این با رفع اشتباهات، انسان به‌طرف حقیقت نزدیکتر می‌شود و در پرتو این تقرب به حقیقت، معرفت وی نیز رشد می‌یابد.

۵. پیامد پذیرش اصل عقلانیت و نقدپذیری، ضدیت با هر نوع مطلقیت و مرجعیت علمی و معرفت‌شناسی، حتی در مسائل اجتماعی و سیاسی است. «جرمی شی یرمر» شاگرد و منتقد آراء پوپر در این‌باره می‌گوید: «استدلال او (پوپر) از بیخ و بُن ضدّ مرجعیت است، به‌معنای اینکه کسانی باشند که دعوی معرفت‌شان اساساً فراسوی نیاز به کندوکاو نقادانه باشد، هیچ مرجعی وجود ندارد»[۳]. لذا همه چیز به قول پوپر در معرض نقد قرار دارد و کسی نمی‌تواند مدعی همه چیز دانی شود.

۶. کاربرد گستردهٔ عقلانیت و نقدپذیری در همهٔ امور سبب شده که بدیهیات نیز زیر سؤال برود؛ نتیجهٔ این امر سُست شدن پایه‌های همهٔ امور بدیهی است. مثلاً پوپر معیارهایی مانند خوب و بد را در مسائل اخلاقی زیر سؤال می‌برد. به عقیدهٔ وی داوریهای اخلاقی نابودکنندهٔ مسئولیت شخصی است[۴]. هر چند توجه به مسئولیت فردی امر سودمندی است و باعث مسئولیت‌پذیری توسط افراد می‌شود، لیکن نقد و تشکیک در همهٔ مسائل، خصوصاً مسائل اخلاقی در جامعه سبب نابودی این مسائل بدیهی می‌گردد و انحطاط اخلاقی را در پی دارد.

۷. نقد بدیهیات منجر به نقد سنّت‌ها نیز خواهد شد، در حالی که پوپر برای سنّت‌ها ارزش زیادی قائل است. وی در روش علمی رشد شناخت، ریشهٔ برخی از مسائل علمی را نهفته در سنّت‌ها دانسته و خواستار تعدیل نهادها به‌وسیلهٔ سنت‌ها است[۵]،

---

۱. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۳۹

۲. عقلانیت معرفت؛ ص. ۶۱

۳. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۲۱۵

۴. پیشین؛ ص. ۱۱۵

۵. حدسها و ابطالها؛ ص. ۴۳۷

لیکن استفادهٔ وسیع از نقد علیه سنت‌های اجتماعی و اخلاقی در جامعه می‌تواند منجر به نابودی آنها شود، لذا برای جلوگیری از این مسأله و بهره‌مندی از سنت‌های ارزشمند باید از کاربرد وسیع نقادی در بعضی مسائل خودداری شود.

۸. کاربرد وسیع عقلانیت، موجب گسترش دیوانسالاری و تخصص‌گرایی می‌گردد، که نتیجهٔ آن ضعیف شدن و محدود شدن و یا بی‌محتوا و صوری شدن مشارکت مردم در امور سیاسی است[۱]. این امر باعث بی‌اعتنایی مردم به امور عمومی می‌شود. به قول آلکسی دو توکویل: «هر یک از آنها (افراد) منزوی و به‌خود پیچیده و نسبت به سرنوشت دیگران بی‌علاقه می‌شوند»[۲]. بهای عقلانیت به عقیدهٔ ماکس وبر، حتی از این هم سنگین‌تر است؛ به اعتقاد وبر عقلانیت باعث «زوال آزادی و از دست رفتن معنای زندگی است. بنابر این، انسان غربی از این دیدگاه به عقلانیتی غیرعقلانی رسیده است»[۳].

در نظر وبر انسان در برابر عقلانیت «دو راه بیشتر ندارد؛ یا باید به آرامش مذهبی گذشته بازگردد و یا در این قفس آهنین با سرنوشت دست و پنجه نرم کند»[۴].

۹. نهادینه شدن عقلانیت و نقدپذیری در حوزهٔ عمومی، می‌تواند از تسلط دیوانسالاری دولتی و سلطهٔ قدرت اقتصادی بر حوزهٔ عمومی تا حدودی جلوگیری نماید. هابرماس گروه‌های اجتماعی را به عنوان حوزهٔ عمومی معرفی نموده و همچون پوپر آن را جهان عینی و محل ارتباط کنشگر به‌حساب می‌آورد[۵]. وجود کنش انتقادی در حوزهٔ عمومی به‌قول هابرماس از استعمار حوزهٔ عمومی توسط دولت و اقتصاد جلوگیری نموده و پیامد آن رهایی انسان از تبعات منفی عقلانیت است.

۱۰. توجه بیش از حدّ به عقلانیت باعث دوری از دیگر ابعاد زندگی انسان می‌شود. فروید دربارهٔ جنبه‌های غیرعقلانی انسان می‌گوید: «اساس هستی انسان خودآگاهی است، عقل نیست، عشق است، هیجانات است... ناخودآگاهی، واقعیت حقیقی

---

۱. احمد نقیب‌زاده؛ سیاست و حکومت در اروپا؛ چاپ سوم؛ انتشارات سمت؛ تهران: ۱۳۷۰؛ ص. ۷۶

۲. پیشین؛ ص. ۷۷

۳. محمدسعید بهمن‌پور؛ فراز و نشیب عقلانیت؛ انتشارات نوادر؛ تهران: ۱۳۷۹؛ ص. ۴

۴. پیشین؛ ص. ۶۲

۵. پیشین؛ صص. ۱۱۸ - ۱۰۵

روانی است»[۱]. این امر نشان می‌دهد پرداختن بیش از اندازه به عقلانیت سبب غفلت از احساسات، عواطف و دیگر مسائل ارزشی می‌گردد؛ لذا به علت پیچیده بودن انسان و مسائل مربوط به او دیدگاه تک‌بُعدی عقلانیت برای بررسی ویژگی‌های انسانی کافی نیست و باید به دیگر ابعاد شخصیتی انسان نیز توجه نمود. در ضمن نمی‌توان اعمال عقلانی و غیرعقلانی انسان را به‌طور قاطع از هم جدا نمود. به‌نظر فروید «بعضی اعمال خودآگاه امروز، فردا به ناخودآگاه رود و برخی کامهای ناخودآگاه دیروز، امروز خودآگاه شود. چون بین خودآگاه و ناخودآگاه مرز قاطعی وجود ندارد»[۲].

II. گذشته از تبعات مطرح شده، نقدپذیری در عمل با دشواریهایی روبه‌رو است. پوپر درباب امکان عملی انتقادگرایی در کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن، پاسخ مثبت می‌دهد[۳]. «جرمی شی یرمر»، دربارهٔ امکان اجرای عملی انتقاد در جوامع غربی خصوصاً آمریکا می‌گوید:

> «در دموکراسی‌های غربی سیاستمداران ظاهراً مهارتی پیدا کرده‌اند که به انواع وسایل از آن (نقد) طفره بروند ـ آنچه به‌نظر من، بویژه موذیانه آسیب می‌رساند، این است که نتیجهٔ گسترش نقش حکومت، متأسفانه تصمیمات کلیدی بیش از حد جایز از راه مذاکره میان کارکنان دولت و گروه‌های دارای منافع خاص گرفته می‌شود، یا در محافل سیاستگذاری به طرقی که در معرض کندوکاو نقادانهٔ همگان نیست... در ایالات متحدهٔ آمریکا، انتقاد قابل ابراز است ولی غالباً کارگر نمی‌افتد. به دلیل ضعف عرصهٔ اظهار عقیده در آمریکا و به دلیل اینکه مسئولیت حکومتی به‌نحوی از داخل تقسیم شده که به آسانی نمی‌گذارد هیچ کس را برای هیچ چیز مسئول دانست»[۴].

هدف از آوردن این نقل قول طولانی، بیان مطلب اساسی است که به‌رغم تبعات مثبت و یا منفی عقلانیت به مفهوم نقدپذیری، این اصل در عمل قابلیت به‌کارگیری ضعیفی دارد، و بیشتر تبعات منفی خود را بر جامعه و مردم تحمیل می‌نماید؛ هر چند که باید خود اصل عقلانیت و نقدپذیری را یک الگوی آرمانی به‌حساب آورد.

---

۱. غلامعباس توسلی؛ نظریه‌های جامعه‌شناسی؛ چاپ ششم، انتشارات سمت؛ ۱۳۷۶؛ ص. ۱۳۸

۲. پیشین؛ ص. ۱۳۸

۳. جامعهٔ باز و دشمنان آن؛ ص. ۱۲۸۷

۴. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۵۶

۲. اثرات اندیشهٔ حقیقت‌نمایی

اندیشهٔ آشکاری حقیقت و دسترسی به آن باعث می‌شود، که گروهی مدعی مالکیت حقیقت شوند. اعتقاد به مالکیت حقیقت به قول پوپر «تقریباً اساس و شالودهٔ هر گونه تعصب و خشکه مقدسی بوده است... و ممکن است به قدرتمندی‌گری بینجامد»[۱]. همچنین این عقیده سبب جزمیت و مرجعیت در مسائل مختلف می‌گردد. لذا کارل پوپر اندیشهٔ آشکاری حقیقت را رها می‌نماید و به‌جای آن اندیشهٔ حقیقت مانندی یا حقیقت‌نمایی (تقرب به حقیقت) را پیشنهاد می‌دهد.

در اندیشهٔ حقیقت‌نمایی پوپر دیگر کسی نمی‌تواند مدعی مالکیت حقیقت شود، زیرا دستیابی به حقیقت دشوار است[۲]. این اندیشه در عرصه‌های نظری و عملی می‌تواند تبعات مثبت و منفی را به‌بار آورد. در این قسمت برخی از تبعات اندیشهٔ حقیقت‌نمایی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد:

۱. اندیشهٔ حقیقت‌نمایی بر اصل خطاپذیری انسان استوار است. بر اساس این اصل بشر خطاپذیر بوده و «هیچ کس نمی‌تواند مدعی مالکیت حقیقت شود. البته انسان هدفش حقیقت است، اما باید پیوسته هوشیار باشد تا ببیند چه اشکالاتی ممکن است به افکاری که می‌پسندد وارد شود»[۳]، تا در این رهگذر خطاهای خود را بشناسد و امکان رشد شناخت برای وی فراهم شود. بنابر این اندیشهٔ حقیقت‌نمایی نه‌تنها امکان رفع خطاها را فراهم می‌آورد، بلکه سبب رشد معرفت بشری نیز می‌گردد.

۲. در اندیشهٔ حقیقت مانندی «جستجوی ما برای یافتن شالوده‌های محکم و متین برای معرفتی که داریم، کاری خطاست»[۴]، زیرا این امر مسأله‌ای است که در مورد آن اجماع وجود ندارد. در ضمن کاری بسیار دشوار و حتی غیرممکن است. اصل خطاپذیری انسان و بیهوده بودن جستجو برای یافتن معیاری برای حقیقت باعث حصول نظریهٔ پلورالیسم یا کثرت‌انگاری می‌شود.

۳. نظریهٔ کثرت‌انگاری که در زیر سایهٔ اندیشهٔ حقیقت‌نمایی شکل می‌گیرد، دارای

---

۱. حدسها وابطالها؛ ص. ۱۰
۲. پیشین؛ ص. ۴۶۴
۳. اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر؛ ص. ۱۹۹
۴. پیشین ص. ۱۶۸

برخی پیامدها است که در اینجا به بعضی از آنها اشاره می‌شود:
الف. امکان هرگونه جزمیت را نفی می‌کند، در نتیجه خشونت ناشی از جزم‌انگاری و ادعای مالکیت حقیقت، باید در عمل جای خود را به امکان مذاکره و اجماع بدهد، زیرا هر کدام از طرفین مذاکره امکان بهره‌ای از حقیقت را دارند.
ب. مذاکره و بحث نقادانه در بین اندیشه‌های متفاوت می‌تواند سبب گفتگوی فرهنگ‌ها یا گفتگوی میان‌تمدنی شود. پیامد این امر در سطح جهانی نزدیکی هرچه بیشتر اندیشه‌های متفاوت بشری و تلاش برای رفع اختلافات آنها است. پوپر خود نیز به این امر توجه نموده و می‌گوید: «تمدن غربی ما نتیجهٔ برخورد یا مواجههٔ فرهنگ‌های مختلف»[1] است.
ج. کثرت‌انگاری همواره در پی حفظ حقوق اکثریت است و می‌خواهد حکومت‌های منتخب واقعی مردم و پاسخگو در برابر مردم ایجاد کند؛ این امر برای دموکراسی سودمند است. در این الگو به گروه‌ها به عنوان محلی برای تضارب آراء و انتقال خواسته‌های فردی توجه شده، این گروه‌ها محلی برای مقابله با قدرت دولتی هستند[2].
د. اندیشهٔ کثرت‌انگاری در بحث اخلاق و مذهب باعث بروز مشکلاتی می‌شود: از جمله اعتقاد مردم را به کامل بودن دستورات دینی و اخلاقی خویش زیر سوأل برده و در نهایت سبب سست شدن ارزشهای دینی و اخلاقی می‌گردد. پیامدهای عملی این مسأله در کشورهای الگوی پوپر خصوصاً آمریکا به‌وضوح قابل مشاهده است.
هـ از مشکلات دیگر کثرت‌انگاری می‌توان به مواردی اشاره نمود:[3]
یکم: امکان فشار گروه بر فرد وجود دارد.
دوم: کثرت‌انگاران به خردمندی و علاقهٔ مردم به سیاست اعتقاد راسخ دارند، در حالی که مردم در عمل این چنین نیستند.
سوم: از امکان دستکاری عقاید فرد توسط گروه‌های همدست با دولت غفلت شده است.

---

۱. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۹۱
۲. عزت‌الله فولادوند؛ پلورالیسم سیاسی؛ خرد در سیاست؛ انتشارات طرح نو؛ تهران: ۱۳۷۷؛ صص. ۴۰۱ - ۳۷۸ و ص. ۳۹۷
۳. پیشین؛ ص. ۴۰۰ - ۳۹۸

چهارم: کثرت‌انگاران آن‌قدر نگران سوءاستفادهٔ حکومت از قدرت هستند که می‌خواهند توان تصمیم‌گیری را از دولت سلب نمایند.

۴. یکی دیگر از تبعات اندیشهٔ حقیقت‌نمایی و نظریهٔ کثرت‌انگاری ناشی از آن تساهل یا بردباری و همچنین تسامح یا مدارا است. وجود تساهل و تسامح نسبت به اندیشه‌ها در جامعه باعث رشد و شکوفایی ذهن خلاق انسان می‌شود: «ادگار پیزانی» در این‌باره می‌گوید: «عدم تساهل و نابردباری عبارت است از مرگ اندیشه به نام یک اندیشه. خواه الهامی باشد و خواه پرداختهٔ انسان»[۱]، البته پوپر تساهل نسبت به نامتساهلان را به‌منظور پاسداری از جامعهٔ باز به عنوان آخرین اقدام، مغایر با اصل تساهل نمی‌بیند[۲]. وی همچنین پذیرش اندیشه‌ها و مدارا با آنها را مشروط به سادگی و عینیت و قابل سنجش بودن می‌داند. در این باب می‌گوید:

> «ما باید از هر نوع پیشنهادی دائر بر اینکه مسائلمان را چگونه حل کنیم، صرف‌نظر از رویکرد شخص عرضه کنندهٔ آنها در قبال جامعه، استقبال کنیم: به شرط آنکه او این را که چگونه اندیشهٔ خود را به‌نحو روشن و ساده بیان کند ـ به صورتی که بتوان آن را درک و ارزشیابی کرد ـ آموخته باشد و از جهل بنیادین ما و مسئولیت‌هایمان در قبال یکدیگر آگاه باشد»[۳].

۵. از دیگر تبعات اندیشهٔ حقیقت‌نمایی و طرد معیارهایی برای حقیقت، نسبی انگاری و شکاکیت است. در نسبی‌انگاری ناشی از نظریه پوپر، امکان دسترسی به حقیقت وجود دارد، اما به علت خطاپذیری انسان و محدودیت دانش او این امر برای انسان میسر نمی‌گردد؛ بنابر این در نسبی‌انگاری پوپر امکان رشد شناخت و همچنین امکان مذاکره و بحث وجود دارد. پوپر با آگاهی از نسبی‌انگاری ناشی از نظریهٔ خود می‌گوید: «اعتقاد من بر آن است که همیشه امکان صورت گرفتن بحث معقول میان طرفین علاقمند به حقیقت و آماده برای گوش دادن به سخنان یکدیگر وجود دارد»[۴].

پوپر با نفی معیار و ملاک برای حقیقت ما را به‌سوی شکاکیت می‌کشاند. شکاکیت

---

۱. ادگارد پیزانی؛ پیام یونسکو؛ «تحمل آرای دیگران»؛ سال ۲۳؛ ش. ۲۶۵؛ مرداد ۱۳۷۳

۲. حسین بشیریه؛ دولت عقل؛ ص. ۹۲

۳. اسطورهٔ چارچوب؛ ص. ۱۵۰

۴. منطق اکتشافات علمی؛ پاورقی ص. ۴۲

هرچند به قول پوپر بهره‌ای از حقیقت دارد و می‌تواند در رشد شناخت معرفت مؤثر باشد، مانند شکی که مقدمهٔ یقین است، لیکن شکاکیت و نسبی‌انگاری در مسائل مهم اخلاقی و دینی می‌تواند در عمل ارزشهای معنوی را در جامعه کمرنگ و به‌سوی نابودی سوق دهد.

برخی نتایج اصول نظریهٔ دموکراسی کارل پوپر:

بعد از بحث و بررسی تبعات احتمالی اصول معرفت‌شناسی کارل پوپر، در اینجا برای تجزیه و تحلیل دقیق‌تر پیامدهای مدل دموکراسی وی به برخی از نتایج احتمالی، محورهای اصلی این مدل پرداخته می‌شود.

در این قسمت ابتدا تبعات پیش‌فرضهای، مدل دموکراسی بررسی شده، سپس پیامدهای شیوهٔ نگرش پوپر به دموکراسی به عنوان مدل ابطال‌پذیر و همچنین بعضی از نتایج نظری و عملی نظام حزبی آرمانی پوپر در آمریکا و انگلیس مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

۱. *تبعات پیش‌فرضهای نظریهٔ دموکراسی پوپر*

پوپر برای ایجاد دموکراسی پیش‌فرضهایی را در نظر دارد، که عبارتند از: گسترش تجارت دریایی و بازرگانی، گسترش کتاب و کتابخوانی، و گسترش علوم تجربی و تکیه بر تجربه. این پیش‌فرضها در درون کشورهای دارای نظام دموکراسی و همچنین بر روابط آنها با دیگر کشورهای جهان تأثیرگذار بوده است. گسترش تجارت و بازرگانی، باعث افزایش ثروت و رفاه مادی کشورهای درگیر در این کار می‌شود. افزایش سرمایه به عنوان یک عامل اساسی همراه با عواملی مانند نیروی انسانی، مدیران اقتصادی[۱]... در کشورهای دموکراسی پیامدهایی را به‌دنبال می‌آورد: از جمله در داخل کشور ثروتمند، امکان بروز انقلاب علمی و انقلاب صنعتی را فراهم می‌آورد. همراه با این تحولات و افزایش رفاه مردم امکان گسترش کتاب و کتابخوانی نیز فراهم شده، این امر

---

۱. مایکل راش؛ جامعه و سیاست؛ ص. ۳۳

باعث افزایش آگاهی مردم و توسعهٔ فرهنگی می‌گردد. در نتیجهٔ این روند، شکل‌گیری و توسعهٔ دموکراسی در داخل کشور آغاز می‌شود. در رابطه با ارتباط توسعهٔ اقتصادی و ایجاد دموکراسی ماکس وبر می‌گوید: «دموکراسی مدرن در بارزترین شکل آن می‌تواند در چارچوب یک نظام سرمایه‌داری صنعتی به وجود آید»[۱]. بدین ترتیب «هر اندازه ملتی از کیفیت مناسبتر زندگی بهره‌مند باشد، به همان نسبت از دموکراسی بیشتری برخوردار است»[۲]. افزایش رفاه مادی بر نقش گروه‌ها و طبقات اجتماعی نیز تأثیر داشته: یعنی طبقات پایین جامعه مانند کارگران، با داشتن رفاه نسبی بیشتر می‌توانند در مسائل سیاسی وارد شده[۳] و تأثیرگذار باشند. البته مطالعات جدید دربارهٔ کشورهای صنعتی نتایجی برخلاف این نظر را ارائه می‌دهد؛ مثلاً «دانیل زولو[۴]» با بدبینی نسبت به دموکراسی‌های مدرن که در رفاه نسبی به‌سر می‌برند، می‌گویند: «هیچ رقابت واقعی بین نظرات گوناگونی که مردم باید از میان آنها گزینش کنند، وجود ندارد»[۵]؛ در نتیجه مشارکت واقعی مردم کاهش یافته است. همچنین به عقیدهٔ زولو، عقاید شهروندان و «تجربیات و اندیشه‌های فردی آنها به‌واسطهٔ تلویزیون، رادیو، روزنامه و... به‌دست می‌آیند... بنابر این، مردم به مصرف‌کنندگان کم‌اطلاعی تبدیل می‌شوند که هیچ انتخابی واقعی ندارند»[۶]. بدینسان دموکراسی مدرن با بدبینی و بی‌تفاوتی مردم روبه‌رو است.

گسترش تجارت و ظهور دولت‌های مطلقه باعث تشکیل نظام سرمایه‌داری و اندیشه‌های لیبرالیستی گردید. نظام سرمایه‌داری برای ادامهٔ حیات خویش در داخل کشورهای ثروتمند نیازمند افزایش تجارت با دیگر مناطق دنیا بود. این نیاز کشورهای سرمایه‌دار را به‌طرف سیاست‌های امپریالیستی سوق می‌دهد[۷]. در نتیجه این فعالیت امپریالیستی برای ادامهٔ حیات نظام سرمایه‌داری، استعمار دیگر مناطق جهان آغاز

---

۱. عبدالعلی قوام؛ توسعهٔ سیاسی و تحول اداری؛ نشر قومس؛ تهران: ۱۳۷۱؛ ص. ۳۰

۲. پیشین؛ ص. ۳۰

۳. پیشین صص. ۳۵ - ۳۴

4. D. Zolo

۵. کیت نش؛ جامعه‌شناسی سیاسی معاصر؛ ص. ۲۶۴

۶. پیشین؛ ص. ۲۶۴

۷. احمد ساعی؛ نظریه‌های امپریالیسم؛ نشر قومس؛ تهران: ۱۳۷۶؛ ص. ۱۲

می‌شود. بدین‌ترتیب، روند گسترش تجارت و انقلابات علمی و صنعتی که در داخل کشورهای سرمایه‌داری توسعهٔ دموکراسی را به ارمغان آورده، در خارج این کشورها یعنی در روابط‌شان با دیگر کشورها، باعث شکل‌گیری روابط امپریالیستی گردید: این امر چهرهٔ مذموم دموکراسی خصوصاً دموکراسی‌های غربی را که مورد تأیید پوپر هستند، نشان می‌دهد.

به عقیدهٔ پوپر بعد از جنگ بوئرها در آفریقا، دیگر کشورهای دموکراتیک هیچ جنگی را آغاز نکرده‌اند، این در حالی است که جنگ بوئرها که در افریقا توسط انگلستان بر علیه شورش آفریقایی‌ها آغاز شده بود، نشانهٔ بارز امپریالیستی بودن سیاست‌های انگلستان در روابطش با دیگر کشورهای جهان است[1]. در نتیجه تبعات گسترش تجارت و توسعه اقتصادی کشورهای غربی، استعمار دیگر کشورهای جهان بود. دموکراسی در خارج از مرزهای خود با جنگ و خشونت و نابودی رشد و توسعهٔ دیگر مناطق جهان، به رشد و بالندگی خویش می‌اندیشد؛ امروزه شرکت‌های چندملیتی غربی برای به حداکثر رساندن سودشان، به‌هر فعالیتی در مورد کشورهای کمتر توسعه یافته دست می‌زنند؛ از جملهٔ این فعالیت‌ها، «تحت سلطه درآوردن عرضهٔ مواد خام، انحصاری کردن بازار مواد خام، بهره‌برداری از نیروی کار ارزان کشورهای کمتر توسعه یافته، تأمین بازارهایی برای صادرات شرکت‌های بسیار بزرگ و فروش تسلیحات به بخش‌های نظامی»[2] است. آثار همه این فعالیت‌ها گسترش جنگ و خشونت در مناطق مختلف جهان، خصوصاً در مناطق کمتر توسعه یافته است. البته لازم به ذکر است که رشد نظام سرمایه‌داری و دموکراسی در داخل خود کشورهای دموکراتیک مانند فرانسه و آمریکا با وقوع انقلاب در فرانسه و همچنین بروز جنگ های داخلی بین شمال و جنوب در آمریکا همراه بوده است. برینگتن مور[3] راه توسعهٔ دموکراتیک را همراه خشونت و جنگ‌های داخلی می‌داند[4].

گسترش علوم تجربی همراه توسعهٔ اقتصادی، خود به عاملی برای توسعهٔ اقتصادی

---

۱. نظریه‌های امپریالیسم؛ ص. ۲۰۵ ۲. پیشین؛ صص. ۲۲۵ - ۲۲۶

3. Barrington Moore

۴. برینگتن مور؛ ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی؛ ص. ۸

و توسعه سیاسی تبدیل گردید. با رونق علوم تجربی دامنهٔ عمل متافیزیک در زندگی مردم کاهش یافت، در نتیجهٔ این روند روحیهٔ مادی‌انگارانه به روحیهٔ غالب در جوامع صنعتی تبدیل گردید؛ این امر جوامع دموکراسی غربی را با بحران معنویت روبه‌رو نموده است.

۲. پیامدهای شیوهٔ نگرش پوپر به دموکراسی

همان‌طور که در فصل اول اشاره شد، دموکراسی دارای مدلها و تعاریف مختلفی است. کاربرد هر کدام از این مدلها و تعاریف در جنبه‌های عملی و نظری تبعات خاصی را به‌دنبال خود می‌آورد؛ مدل دموکراسی پوپر نیز از این قاعده مستثنی نیست.

دموکراسی به عقیدهٔ پوپر مانند حکومت مردم یا حکومت اکثریت نیست، بلکه وی دموکراسی را مجموعه‌ای از نهادها می‌داند که حق قضاوت و نظارت مردم را بر حکمرانان و همچنین برکناری حکمرانان را امکان‌پذیر می‌سازد. این برکناری و ابطال حکمرانان بدون خشونت‌گری و حتی برخلاف میل آنها صورت خواهد گرفت. پوپر با این دیدگاه خود نه‌تنها تعاریف اعلام شده قبل از خویش را نفی می‌کند، بلکه در حقیقت به‌دنبال کاربرد روش معرفت‌شناسی در مدل دموکراسی خود، که مبتنی‌بر ابطال‌پذیری بوده است، می‌باشد. پس می‌توان گفت که پوپر به دموکراسی همچون روشی بدون خشونت برای برکناری یا ابطال حکمرانان بنابه خواست مردم می‌نگرد، این شیوهٔ نگرش وی دارای تبعات خاصی است.

با نگرش ابطال‌پذیری به روش دموکراسی، جامعه و دولت به عنوان آزمایشگاهی بزرگ به‌حساب می‌آیند؛ در این شیوه «پوپر جامعه را مانند مجمعی از دانشمندان... و کنگره‌های علمی می‌بیند... و دولت را گروهی مسئول انجام آزمایش‌های سیاسی می‌داند که برای باطل کردن طرح‌های سیاسی طراحی شده است»[۱]. این نگرش آزمایشگاهی از یک‌سو تقدس و اقتدار فراوان رهبران را کاهش می‌دهد، زیرا هم مردم و هم رهبران خطاپذیر بوده و ما باید هر لحظه مراقب خطای احتمالی، در سیاست‌ها و

۱. بیخوخ پارخ؛ متفکرین سیاسی معاصر؛ ص. ۲۲۳

طرح‌های مطرح شده باشیم؛ از سوی دیگر میزان پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری رهبران را در مقابل مردم افزایش می‌دهد، زیرا رهبران با انجام اشتباه و عدم پاسخگویی، توسط مردم برکنار می‌شوند. همچنین می‌توان گفت که افزایش پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری می‌تواند کارایی نظام را نیز افزایش داده و جامعه را در روندی رو به رشد و توسعه قرار خواهد داد، که در نهایت این کارایی و توسعه باعث افزایش مشروعیت و ثبات کلی نظام می‌گردد.

دموکراسی در این نگرش به عنوان بالاترین و بهترین الگو به حساب نمی‌آید زیرا بر اساس نقد و انتقاد و خطا پدید آمده دائماً در حال تغییر است. با نگرش آزمایشگاهی، در دموکراسی امکان خطا و اشتباه در همهٔ طرح‌ها و برنامه‌ریزیها وجود دارد؛ در نتیجه دموکراسی با روش آزمایش و خطا در حال تحول بوده و نمی‌توان آن را بهترین مدل به‌حساب آورد. این شیوهٔ نگرش ما را به‌سمت واقع انگاری سیاسی سوق می‌دهد.

تفسیر پوپر از دموکراسی امکان استبداد و همچنین فریب توده‌ها را کاهش می‌دهد. زمانی که به دولتمردان همچون افرادی نگاه شود که دائماً در معرض خطا هستند؛ دیگر رهبران نمی‌توانند ادعای مطلق بودن داشته باشند و خود را مقدس جلوه دهند، و از این طریق توده‌های مردم را بفریبند و جامعه را به‌سوی استبداد سوق دهند. در ضمن مردم نیز با آگاهی از این امر، به رهبران همچون افراد عادی که خطاپذیرند، نگریسته و فریب شعارهای دروغین رهبران در مورد توانایی‌هایشان را نخواهند خورد و در نهایت امکان دیکتاتوری و استبداد به حداقل خود می‌رسد. لیکن با وجود این پیامد مثبت در جنبهٔ نظری، ما در عمل شاهد تأثیر مطبوعات و دیگر رسانه‌های گروهی در شکل‌گیری افکار عمومی هستیم. "دنیس مک کویل" در مطالعاتش در مورد شکل‌گیری افکار عمومی، نقش رسانه‌ها را بی‌تردید قاطع می‌داند[1].

نگرش پوپر به دموکراسی، امکان افزایش قدرت و تسلط آن در حوزه‌های زندگی انسان را تا حدودی کاهش می‌دهد؛ اما «میشل فوکو[2]» یکی از متفکران معاصر بر تأثیر

---

۱. مایکل راش؛ جامعه و سیاست؛ ص. ۱۹۷

2. *Michel Foucault* (۱۹۲۶ - ۱۹۸۴)

قدرت و نفوذ آن در روابط انسانی تأکید فراوان دارد. به عقیدهٔ فوکو، قدرت مولد است؛ قدرت ابزاری در مالکیت دولت برای تحمیل نظم بر جامعه خصوصاً از طریق قانون است. به نقل از «مایکل راش» عمومی‌ترین مفهوم مولدی قدرت از نظر فوکو، رابطهٔ قدرت و دانش است. دانش به‌ویژه دانش علوم اجتماعی، به‌شدت در تولید بدن‌ها و ذهن‌های مطیع دخالت دارد. فوکو این وضعیت دانش را به مثابه گفتمان می‌داند. در این وضعیت، دانش با قدرت درهم آمیخته و نمی‌تواند بی‌طرف عمل کند. به‌نظر فوکو قدرت، افراد را هم به اُبژه و هم به سوژه تبدیل می‌نماید. او در کتاب «مراقبت و تنبیه» شرح می‌دهد که بدن‌های مطیع به وسیلهٔ سازمان دادن افراد در کردارهای نظارتی، رفتار را بر اساس طبقه‌بندیهای نرمال و غیر نرمال تعلیم می‌دهند. این مسأله در دیگر جاها از جمله ارتش، کارخانه، مدرسه... اتفاق می‌افتد[1]. بدینسان به عقیدهٔ فوکو قدرت در هر حالی وجود دارد و بدن و توانایی‌هایش در چارچوب آن شکل گرفته است، پس با پیشرفت علم و تکنولوژی قدرت نیز افزایش می‌یابد. در نتیجه نظارت و کنترل دارندگان قدرت یعنی دولت و رهبران آن بر مردم افزایش می‌یابد. لذا نگرش پوپر فقط در عالم اندیشه و نظر قادر به کاهش قدرت است، اما در عمل با توجه به رابطهٔ قدرت و دانش و همچنین امکان رشد و پیشرفت دانش، قدرت نیز همواره افزایش می‌یابد.

در مقابل نگرش پوپر به دموکراسی و امکان ابطال‌پذیری یا برکناری رهبران توسط مردم برای جلوگیری از تسلط گروهی از حاکمان بر آنها، نخبه‌گرایانی مانند «ویلفردو پاره‌تو»، «ربرت میخلز» و «سی. رایت میلز» نظریاتی را ارائه نموده‌اند. پاره‌تو (۱۹۲۳ - ۱۸۴۸) در کتاب «رساله‌ای درباب جامعه شناسی عمومی» در بحث از عوامل نظم و بی‌نظمی جامعه، مردم را به دو گروه نُخبگان *(Elite)* و توده‌ها تقسیم می‌کند. نخبگان به موجب توانایی‌ها و امکانات خود در انواع فعالیت‌های انسانی توده‌های مردم را کنترل می‌نمایند[2].

ربرت میخلز در کتاب «جامعه‌شناسی احزاب» با بررسی و تأمین شرایط حزب سوسیال دموکراسی آلمان زمان ویلهلم، می‌گوید سازمانها (احزاب و دولت) به‌سوی

---

۱. کیت نش؛ جامعه‌شناسی معاصر؛ صص. ۴۰ - ۳۹

۲. انقلاب و بسیج سیاسی؛ ص. ۴۳

الیگارشی گرایش دارند. به عقیدهٔ وی «وجود دموکراسی بدون سازمان متصور نیست»[1]. حال چون سازمانها به‌سوی الیگارشی گرایش نشان می‌دهند، در نتیجه یک «قانون آهنین الیگارشی» در دموکراسی‌ها وجود دارد که باعث تسلط گروهی از رهبران بر توده‌ها می‌گردد. سی. رایت میلز در کتاب نخبگان قدرت[2] دربارهٔ جوامع مُدرنی مانند آمریکا بحث می‌نماید. بر طبق تحلیل میلز جامعهٔ آمریکا به طور کلی از سه بخش، یعنی نخبگان درجهٔ یک، نخبگان درجهٔ دو و تودهٔ جمعیت غیرسیاسی و قابل بسیج تشکیل شده است. نخبگان اصلی جامعه شامل: رهبران بزرگ سیاسی، مدیران ارشد شرکت‌های بزرگ تجاری و صنعتی و فرماندهان ارشد ارتش است. این نخبگان دارای نوعی اتحاد و یگانگی خاص از نظر روانی و اجتماعی و نیز روابط شخصی و خانوادگی نزدیک هستند[3]. این نخبگان مردم آمریکا را تحت کنترل و نظارت خود درآورده‌اند. به عقیدهٔ میلز «برگزیدگان قدرت در آمریکا غیرمسئول، غیراخلاقی، جاهل و نادانند. آنها در یک نظام غیر اخلاقی افسارگسیخته و مبتنی‌بر عدم احساس مسئولیت موفق به کسب قدرت شده‌اند»[4]. نخبه‌گرایان جملگی معتقدند که نخبگان جامعه با امکانات و توانایی‌های خود توده‌ها را هدایت و کنترل می‌نمایند. بر پایهٔ این واقعیت، مردم به‌طور موثر نمی‌توانند در تعیین سرنوشت خویش شرکت نمایند. لذا مدل دموکراسی پوپر بر پایهٔ ابطال‌پذیری یا برکناری رهبران طبق نظریهٔ نخبه‌گرایان حتی در الگوهای مطلوب پوپر، در عمل با مشکل مواجه هستند.

در این شیوهٔ نگرش تبعات دیگری ایجاد می‌شود که باعث بروز بعضی مشکلات خواهد شد، یعنی با نگرشی آزمایشگاهی به جامعه و دولت مشکلات نظری و عملی در الگوی دموکراسی ایجاد می‌گردد: در اینجا می‌توان به برخی از آنها اشاره نمود:

۱. تقلیل علم سیاست به یک علم تجربی. این مسأله در کل امکان‌پذیر نیست، زیرا

---

۱. ربرت میخلز؛ جامعه‌شناسی احزاب؛ ترجمه احمد نقیب‌زاده؛ نشر قومس؛ تهران: ۱۳۶۹؛ ص. ۲۳

2. C. Wright Mills, The power Elite (Oxford, u. p.1956)

۳. حسین بشیریه؛ جامعه‌شناسی سیاسی؛ ص. ۷۳

۴. ویلفرید روریش؛ سیاست به مثابه علم؛ ص. ۱۹۵

بسیاری از مسائل سیاسی و اجتماعی قابل اندازه‌گیری به‌روش تجربی نیستند[۱].

۲. کاهش ارزش و اعتبار رهبران و سیاست‌ها و طرح‌های آنها.

۳. باکاهش اعتبار رهبران امکان بی‌نظمی و قانون‌گریزی در جامعه بالا می‌رود.

۴. اجرای این روش در عمل با محدودیت‌های مختلفی روبرو می‌شود، ازجمله:

الف) رهبران اجازهٔ اجرای آن را نمی‌دهند و خواستار حفظ قدرت خود هستند.

ب) آگاهی سیاسی مردم در سطح پایینی است و توانایی اجرای نقش خود را ندارند.

ج) مردم حتی در کشورهای مدنظر پوپر مانند آمریکا و انگلیس به فعالیت‌های سیاسی علاقه‌مند نیستند. و در حقیقت تمایل به شرکت فعال در مسائل مختلف سیاسی را ندارد.

به عقیدهٔ رانلد اینگهارت: «وقتی کشورها از ثروت و نعمت بیشتری بهره‌مند می‌شوند، مسائل مربوط به ارزشهای فرهنگی جای ضروریات اساسی زندگی را می‌گیرند و در سیاست محوریت پیدا می‌کنند»[۲]. بر این اساس مصرف انبوه و رفاه مادی مردم را نسبت به مسائل اصلی سیاسی یعنی مشارکت فعال در تعیین سرنوشت خویش بی‌تفاوت می‌نماید. لذا بی‌تفاوتی و بی‌حسی سیاسی مردم یکی از چالش‌های جدی فراروی دموکراسی‌های مطلوب پوپر به‌شمار می‌آید[۳].

بدینسان شیوهٔ نگرش پوپر به دموکراسی همچون روش ابطال‌پذیر، که در آن همه چیز در معرض خطا و ابطال قرار دارد، با وجود اینکه به‌نظر زیبا و دل‌پسند می‌رسد، در عمل برای اجرا با دشواریهای زیادی مواجه می‌شود، به‌طوری که حتی در کشورهای الگوی پوپر یعنی آمریکا و انگلیس نیز در شرایط عملی به‌اجرا درنمی‌آید.

---

۱. موریس دوروژه؛ جامعه‌شناسی سیاسی؛ ص. ۸

۲. لوسین پای *(Lucian W. Pye)*؛ فرهنگ سیاسی؛ خرد در سیاست؛ گزیده و ترجمه و نوشتهٔ عزت‌الله فولادوند؛ نشر طرح نو؛ تهران: ۱۳۷۷؛ صص. ۳۳۶- ۳۳۲ یا:

Inglehart Ronald, 1999, "Trust well - Being and Democracy, "In mark warren .ed. Democracy and Trust. Cambridge University press 1999. :88-120.

3. Putnam, Robert D. 1995 "Bowling Alone: Amencans Declining Social Capital" Journal of Democracy 6:1, PP. 65-78.

۳. بازتابهای نقش حمایتگری دولت و نظام حزبی آرمانی پوپر

دولت در نظر پوپر دارای نقش حمایتگری یعنی صیانت اقتصادی و حفظ آزادی مردم است. این نقش دولت باید با توجه به نقش سودنگری منفی یعنی کاهش دردها و رنج‌ها و از طریق مهندسی اجتمایی جزء به جزء، به مرحلهٔ عمل برسد. این روش پوپر تبعاتی را در نظام دموکراسی به‌بار می‌آورد که می‌توان در اینجا به برخی از آنها اشاره نمود:

۱. دولت زمانی که به عنوان حمایتگر عمل نماید، می‌تواند از استثمار و سلطه اقتصادی فرد یا گروهی بر دیگران جلوگیری نماید. و همچنین از حق آزادی مردم دفاع نموده و در راه گسترش خدمات عمومی فعالیت می‌نماید. در ضمن دولت با نگرش سودنگری منفی خود خواهد توانست در جهت کاهش دردهای مردم از قبیل فقر و بیکاری و تورم تلاش نموده و تا حدودی آنها را مرتفع سازد.

۲. اجرای نقش حمایتگری توسط دولت بر قدرت آنها برای اجرای وظایفش خواهد افزود. این امر به دولت این امکان را می‌دهد که به بهانهٔ ایفای نقش حمایتی خویش، قدرت خود را تقویت و نقش مردم را کمرنگ نموده، همچنین آزادیهای سیاسی مردم را محدود نماید. مثلاً در آمریکا به بهانهٔ حفظ امنیت ملی سازمانهای اطلاعاتی آن در برنامه‌های تجسسی خود، «برخلاف قوانین جاری، قانون اساسی و سنت‌های مملکتی، دربارهٔ شهروندان قانونی آمریکا جاسوسی می‌کرده‌اند»[1]. بدینسان دولت به بهانه‌های مختلف می‌تواند آزادیهای مردم را محدود و آنها را تحت نظارت شدید خویش بگیرد.

۳. روش مهندسی اجتماعی جزء به جزء برای اصلاح امور و کاهش دردها، با روش علمی آزمایش و خطا خواهد توانست به‌تدریج مشکلات سیاسی و اجتماعی را برطرف نماید. لیکن این روش چون با نگاه آزمایشگاهی به اجتماع نگاه می‌کند با محدودیت‌هایی روبه‌رو می‌شود که در قسمت قبل به بعضی از آنها اشاره گردید.

۴. اجرای نقش حمایتگری دولت از طریق مهندسی اجتماعی جزء به جزء نیازمند

---

۱. مورتون هـ. هالپرین و دیگران؛ دولت بی‌قانون؛ صص. ۲۸ - ۲۷

طراحی نهادهای جدیدی است؛ ایجاد این نهادهای نو می‌تواند به بروز مشکلات تازه از جمله گسترش دیوانسالاری بینجامد. همچنین نهادها با توجه به خصلت سازمانی خویش «گرایش الیگارشی»[1] از خود نشان می‌دهند. این «قانون آهنین الیگارشی» در تقلیل نقش مردم و کمرنگی دموکراسی دارای نقش است.

بعد از بررسی بعضی از تبعات ممکنه، نقش حمایتگری دولت در ادامهٔ بحث به برخی از تبعات نظام حزبی پوپر پرداخته، همچنین نگاهی به الگوی عملی وی یعنی نظام حزبی آمریکا و انگلیس می‌نمایم.

جناح‌های سیاسی راست و چپ به عقیدهٔ پوپر از جنس ایدئولوژی هستند و باید طرد شوند. وی همچنین نظام انتخاباتی کرسی به نسبت آراء که به احزاب موقعیت ویژه می‌دهد، قبول نداشته و به‌جای آنها پیشنهاد می‌دهد که شهروندان باید به‌طور مستقیم نمایندگان خود را برگزینند و نمایندگان نیز باید تا حد توان در راه منافع شهروندان تلاش نموده و همکاری آنها با احزاب در جهت حفظ منافع شهروندان باشد. پوپر برای این منظور نظام دو حزبی را مورد تأیید قرار داده، زیرا در این نظام روز انتخابات روز قضاوت و جرح و تعدیل و حذف حکومت بد است و همچنین عمر دولت‌های طولانی و امکان ائتلاف وجود ندارد.

پوپر به عنوان الگوی عملی مورد نظرش نظام حزبی آمریکا و انگلستان را معرفی می‌نماید. با نگاهی دقیق به الگوهای آرمانی پوپر می‌توان به برخی از تبعات این نظامها پی‌برد. نظام سیاسی و حکومتی انگلیس به عنوان الگوی عملی پوپر، رسماً نظام پارلمانی است، این نظام از سه دستگاه عظیم، یعنی دستگاه سلطنتی و کابینه و پارلمان و همچنین قوهٔ قضاییهٔ مستقل تشکیل شده است[2]. قدرت پادشاه در این نظام محدود و در عمل از سیاست‌های کابینه پیروی می‌کند، لیکن وی به عنوان وسیلهٔ ارتباط زنده‌ای مابین قسمت‌های مختلف امپراتوری عمل نموده، همچنین نماد سنّت‌ها و در عین حال منظم‌کنندهٔ عالی سیستم و داور ممتازی در مواقع پیشامدهای غیرمنتظره بوده که

---

۱. جامعه‌شناسی احزاب؛ ص. ۲۹

۲. موریس دوورژه؛ رژیم‌های سیاسی؛ ترجمهٔ سدرالحفاظی؛ کتابهای جیبی؛ تهران: ۱۳۵۲؛ ص. ۹۷

کابینه می‌تواند از او کمک بگیرد[۱]. لیکن نقش پادشاه در نهایت بیشتر تشریفاتی است.

نظام پارلمانی انگلستان نظامی است که در آن «تفکیک قوا به‌طور نسبی در قانون اساسی اعلام شده و دولت در برابر قوهٔ مقننه مسئول است»[۲]. همچنین دولت و قوه مقننه هر یک می‌تواند دیگری را منحل نماید. در این نظام پارلمان و کابینه که زیر سلطهٔ حزب پیروز هستند، سیاست‌ها و خط‌مشی‌های کلی نظام انگلیسی را تعیین می‌کنند[۳]. پارلمان از دو مجلس لردان و عوام تشکیل شده، ولی به‌لحاظ قانونی مجلس عوام بالاترین مرجع است. وجود نمایندگان اپوزیسیون در مجلس عوام، عامل مهمی در دموکراسی پارلمانی به‌حساب می‌آید، زیرا نمایندگان اکثریت به علت هم‌حزبی با حکومتگران معمولاً از دولت انتقاد نمی‌کنند. اما نمایندگان اقلیت همیشه در پی عیب‌جویی از حزب حاکمند[۴].

نظام انتخاباتی انگلستان «اکثریتی یک مرحله‌ای است که خود یکی از عوامل تثبیت نظام دو حزبی در این کشور است»[۵]. انگلیس برحسب ملیت‌ها و جمعیت، به حوزه‌های انتخاباتی متعددی تقسیم شده که هر حوزه بین ۴۰ تا ۸۰ هزار نفر جمعیت دارد[۶]. در این نظام حزب پیروز نقش اساسی را بازی می‌کند، زیرا نمایندگان اکثریت در پارلمان و اعضاء کابینه جزء افراد حزب پیروز محسوب می‌شوند.

نظام دو حزبی انگلستان ریشه در تاریخ انگلیس دارد، لیکن با بروز جنگ جهانی دوم و پیدایش مشکلات تازه و پیچیده شدن اوضاع، دو حزب محافظه‌کار و کارگر دچار مشکل شدند و دیگر قادر به جذب افراد سَرخورده از حزب رقیب نبودند در نتیجه احزاب کوچک از درون این مشکلات سر برآورده و شروع به فعالیت نمودند. آنها معمولا ۱۰٪ آراء را به‌خود اختصاص می‌دادند. این تحول نظام دو حزبی انگلستان را به‌صورت ناقص درمی‌آورد[۷]. در اینجا به‌نظر می‌رسد که اگر نظام انتخاباتی انگلیس از حالت اکثریتی یک مرحله‌ای تغییر یابد، نظام دو حزبی آن نیز فرو خواهد ریخت.

---

۱. رژیم‌های سیاسی؛ صص. ۹۹ - ۹۸

۲. عبدالحمید ابوالحمد؛ مبانی علم سیاست؛ چاپ ششم؛ انتشارات توس؛ تهران: ۱۳۷۰؛ ص. ۲۰۳

۳. احمد نقیب‌زاده؛ سیاست و حکومت در اروپا؛ ص. ۹۴

۴. پیشین؛ صص. ۹۶ - ۹۵

۵. پیشین؛ ص. ۹۲

۶. پیشین؛ ص. ۹۱

۷. پیشین؛ صص. ۱۰۹ - ۱۰۶

نظام حکومتی آمریکا به عنوان نظام دیگر الگویی پوپر، دارای نظام ریاستی است. در نظام ریاستی «تفکیک قوا به‌طور مطلق در قانون اساسی اعلام شده است و قوهٔ مجریه در دست رئیس جمهور که مستقیم از سوی ملت انتخاب می‌شود متمرکز است»[1] و رئیس جمهور در برابر کنگره مسئولیت ندارد. دولت آمریکا به‌عکس دولت انگلستان که به صورت دو رئیسی اداره می‌شود، دارای یک رئیس است، و همهٔ قدرت در دست این رئیس یعنی رئیس جمهور قرار دارد؛ همچنین هیأت وزیران نیز وجود ندارند.

کنگره در آمریکا از دو مجلس، شامل مجلس سنا و مجلس نمایندگان، تشکیل شده و از قوهٔ مجریه مستقل است. لیکن با وجود این امر، رابطهٔ نزدیکی بین قوهٔ مجریه و قوهٔ مقننه وجود دارد. مثلاً رئیس جمهور حق «وتو» مصوبات کنگره را دارد و کنگره نیز حق تصویب نکردن طرح‌های دولت خصوصاً در خصوص مسائل مالی را دارد[2]. این مسأله باعث نزدیکی این دو قوه با هم می‌گردد. قوهٔ قضاییه نیز زیر نظر دیوان عالی که مرکب از ۹ نفر برای تمام عمر (سن ۷۰ سالگی) بوده، به صورت مستقل عمل می‌نماید. لیکن با وجود این استقلال قانونی تعیین‌کنندگان اعضاء دیوان عالی یعنی رئیس جمهور و مجلس سنا در عمل می‌توانند دیوان عالی را تحت تأثیر خود قرار دهند.

نظام انتخاباتی در آمریکا نیز مانند انگلیس اکثریتی است. در این نظام بر اساس ایالات و جمعیت آنها، مردم رئیس جمهور را انتخاب می‌کنند. نظام دو حزبی آمریکا به‌عکس انگلیس از انعطاف بالایی برخوردار بوده و معمولاً بعد از انتخابات چانه‌زنی‌های بین احزاب صورت می‌گیرد[3]، که به‌نوعی سازش و وفاق بین آنها منجر می‌شود.

با نگاهی گذرا به نظامهای حکومتی و نظامهای حزبی آمریکا و انگلستان، حال می‌توان به برخی از تبعات نظامهای آرمانی پوپر و همچنین الگوی علمی وی پرداخت. در نظامهای لیبرال دموکراسی، مردم با شرکت در انتخابات رسماً حکومتگران را

---

۱. مبانی علم سیاست؛ ص. ۱۹۹ ۲. پیشین؛ ص. ۲۰۱
۳. گابریل ا. آلموند و دیگران؛ چارچوبی نظری برای سیاست تطبیقی؛ ص. ۱۶۸

منصوب و یا عزل نموده و همچنین سیاست‌های کلی کشور را تعیین می‌نمایند[۱]، لیکن این پُرسش مطرح می‌شود که آیا مردم با وجود این نظامهای حکومتی و نظامهای حزبی قادر خواهند بود از طریق انتخابات نقش خود را ایفا نمایند؟ برای پاسخ به این پُرسش بررسی برخی تبعات این نظامها ضروری به‌نظر می‌رسد، آنها عبارتند از:

۱. نهادهای حکومتی و همچنین احزاب سیاسی برای انجام وظایف خود نیازمند سازمان هستند. سازمان نیز برای حرکت خود نیاز به رهبر دارد[۲]. این گرایش به سازمان و رهبری در آن به الیگارشی درمان‌ناپذیری تبدیل می‌شود که تحقق دموکراسی را بازمی‌دارد[۳]. این سرنوشت شوم برای لیبرال دموکراسی غرب هر چند به صورت غیرقطعی، دست مردم را از رهبران بالای حکومتی کوتاه نموده است. این جدایی بین مردم و رهبران و همچنین سلسله‌مراتب قدرت نخبگان، جزء تبعات اجتناب‌ناپذیر عقلانیت مُدرن به‌حساب می‌آید، که حتی با انتخابات نیز قابل تغییر نیست. در نتیجه قدرت نخبگان پایدار و به‌صورت سازمانی اعمال می‌شود. «تافلر» منتقد جوامع صنعتی درباب پایداری سلسله‌مراتب قدرت نخبگان و تحمیل این قدرت بر مردم می‌گوید:

> «در تمام جوامع موج دوم (جوامع صنعتی) یک سلسله مراتب قدرت نخبگان به‌طور مشابه پدیدار شد. این سلسله مراتب نهانی قدرت، علی‌رغم برخی تفاوتها، به‌دنبال هر بحران و یا عصیان سیاسی از نو در جامعه شکل می‌گیرد. اسامی، شعارها و احزاب و نامزدها ممکن است تغییر کند، انقلابها می‌آیند و می‌روند، چهره‌های جدید در پشت میزهای بزرگ چوب ماهون ظاهر می‌شوند، اما ساختمان قدرت همچنان پابرجا باقی می‌ماند»[۴].

۲. انتخابات به عنوان عامل تعیین سرنوشت در نظامهای لیبرال دموکراسی مورد نظر پوپر به صورت آزاد برگزار می‌شود. اما با وجود این مسأله مردم در عمل به علت نداشتن آگاهی‌های سیاسی بالا و همچنین وجود سازمانهای تبلیغاتی پُر قدرت، آنچنان

---

۱. سیاست و حکومت در اروپا؛ ص. ۲۱
۲. جامعه‌شناسی احزاب؛ ص. ۲۳۲
۳. پیشین؛ ص. ۱۲
۴. الوین تافلر؛ موج سوم؛ ترجمه شهیندخت خوارزمی؛ چاپ سوم؛ نشر نو؛ تهران: ۱۳۶۲؛ ص. ۹۳

مقهور تبلیغات می‌شوند که نمی‌توانند نقش اصلی خویش را ایفا نمایند، «لویی لپرنس رنگه» در این‌باره می‌گوید:

«در غرب انتخابات آزاد است ولی زمینه‌سازی تبلیغاتی که پیش از آن می‌شود، مردم را چنان مقهور و مسحور می‌کند که بیشترشان بی‌اراده رأی می‌دهند. و زمینه‌سازی تبلیغاتی برای انتخابات جز به‌دست قدرتهای سیاسی و مالی امکان‌پذیر نیست»[۱].

علاوه‌بر این به قول «جیمز بورنهام» در کتاب «انقلاب مدیریت (۱۹۴۰)»، در غرب سیاستمداران عملاً جای خود را به مدیران، و دانشمندان نیز جای روشنفکران را در مسائل اجتماعی اشغال نموده‌اند[۲]. این عامل نیز انتخابات و نقش مردم را در عمل زیر سوأل برده است.

۳. نظام انتخاباتی اکثریتی مورد حمایت پوپر در آمریکا و انگلیس، به عنوان عاملی بازدارنده، رشد دیگر احزاب را کند و یا محدود می‌نماید. هرچند در عمل در این کشورها به علت پیدایش مشکلات پیچیدهٔ اقتصادی و سیاسی احزاب دیگر نیز سر برآورده‌اند، لیکن این نظام انتخاباتی تا حدودی زیاد، رشد و گسترش آنها را با مشکل مواجه می‌کند.

۴. پوپر بر نقش مردم به عنوان ابطال‌گر یا برکنارکنندگان رهبران در نظام انتخاباتی اکثریتی تأکید می‌نماید؛ حال این پُرسش پیش می‌آید که در این مدل اقلیت‌ها چگونه می‌توانند نقش ابطال‌گری خود را اعمال نمایند؟ به‌نظر می‌رسد نظریهٔ ابطال‌پذیری پوپر در مدل دموکراسی وی دچار نقص می‌شود. بنابر این می‌توان گفت که نظام انتخاباتی اکثریتی با نظریه ابطال‌پذیری هماهنگی لازم را ندارد. در مدل مطلوب پوپر یعنی آمریکا یا انگلیس اقلیت‌ها برای ایفای نقش واقعی خود دچار مشکل هستند، به همین دلیل در این کشورها جنبش‌های اجتماعی بر پایهٔ نژاد، قومیت و ...[۳] شکل گرفته‌اند. بر این اساس نظام انتخابی تناسبی نظامی، مناسبتر از نظام اکثریتی برای اعمال نقش اقلیت‌ها بوده، هرچند خود این نظام نیز در عمل با مشکلاتی روبه‌روست.

---

۱. لویی لپرنس رنگه؛ فردا چه خواهد شد؟ ترجمهٔ علی‌اکبر کسمایی؛ انتشارات عطایی؛ تهران: ۱۳۶۲؛ ص. ۱۱۰

۲. سیاست و حکومت در اروپا؛ ص. ۴۳

۳. جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، صص. ۱۹۱ - ۱۹۰

۵. نظام دو حزبی مورد پذیرش پوپر دارای پیامدهای مثبتی است؛ از جمله اینکه از ائتلاف گروه‌ها جلوگیری شده تا اینکه احزاب پاسخگوی خطاهای خود باشند و مسئولیت خطاها را به هم‌گروه‌های خود منتقل ننماید؛ همچنین نظام دو حزبی باعث طولانی شدن عمر دولت‌ها و ثبات و پایداری سیاست‌های آنها می‌گردد در نهایت در نظام دو حزبی مردم در روز انتخابات بهتر می‌توانند در مورد سیاست‌ها و خط‌مشی‌های حکومت و حزب حاکم قضاوت نموده و حکومت غیر مسئول را برکنار نمایند. لیکن با وجود این پیامدهای مثبت در این نظام امکان انتخاب برای مردم محدود بوده، و مردم فقط دو گزینه برای انتخاب کردن پیش رو دارند، در حالی که مردم دارای نظریات و عقاید متفاوتی هستند.

فصل ششم
نتیجه‌گیری

بعد از تجزیه و تحلیل نظریهٔ دموکراسی کارل ریموند پوپر در فصول مختلف این کتاب، در این قسمت به برخی از نتایج آن اشاره می‌شود. به‌نظر می‌رسد که نتایج حاصلهٔ این نوشتار تا حدود زیادی به پُرسش‌های مطروح شده، پاسخ لازم را ارائه داده است. در فصل اول تحقیق، برای تبیین و توصیف دقیق نظریهٔ دموکراسی پوپر، در ابتدا دربارهٔ تعریف کلاسیک دموکراسی بحث شده و همچنین بعضی از نظریات اندیشمندان معاصر مانند شومپیتر، دال، هایک و پولانزانس درباب دموکراسی مطرح گردید. سپس نظریهٔ دموکراسی پوپر با استناد به آثار وی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. در ادامهٔ این فصل نظریهٔ دموکراسی پوپر، با دیگر اندیشمندان مطرح شده مقایسه گردید: پوپر با ارائهٔ تعریفی جدید از دموکراسی یعنی دموکراسی مجموعه‌ای از ترتیبات نهادی برای برکناری رهبران و همچنین دموکراسی به عنوان روشی برای اعمال حق قضاوت مردم در مورد حاکمانشان دریچه ای تازه بر روی مفهوم دموکراسی می‌گشاید. او دموکراسی را وسیله‌ای برای نیل به آزادی و رفاه اجتماعی می‌داند که باید در چارچوب قوانین و معیارهای اخلاقی اجرا شود، در این بین انسان به عنوان هدف، موجودی عقلانی و نقدپذیر به‌حساب می‌آید. همچنین در این مُدل با تکیه بر عقلانی بودن انسان، به تساهل و تسامح اهمیت فراوانی داده می‌شود. لیکن با وجود این نکات مثبت نظریهٔ دموکراسی وی، این مدل با الگوهای عملی او یعنی آمریکا و انگلستان تناسب زیادی ندارد؛ حداقل می‌توان گفت که این کشورها با وجود شعارهای فراوان درباب آزادی و حق مردم در

تعیین سرنوشت خود، در عمل این شعارها را رعایت نمی‌کنند. در ضمن پوپر با نفی ایدئولوژیها (از جمله مذهب) در نظام دموکراسی، معیارهای اخلاقی را عملاً بی‌ارزش می‌نماید که این نظریه به بحران معنویت منجر می‌شود؛ این بحران را می‌توان در غرب ــ خصوصاً الگوهای مورد نظر پوپر ــ مشاهده نمود.

در فصول دوم و سوم این نوشتار دو ریشهٔ اساسی که منجر به شکل‌گیری اندیشهٔ او درباب دموکراسی گردیده، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد: اول شرایط عینی زمان شکل‌گیری نظریه است که در فصل اول دربارهٔ آن بحث شده است. پوپر در زمان نوجوانی و جوانی خویش درگیر مشکلات داخلی اروپا از جمله، ناسیونالیسم‌گروی در امپراتوری اتریش ـ مجارستان و یهودی‌ستیزی در آنجا، بوده است. نتیجهٔ این عوامل افزایش خشونت و ظهور دیکتاتورهای خونریزی است که حیات پوپر را تهدید و وی را مجبور به مهاجرت از زادگاهش می‌نماید. تأثیر این شرایط عینی بر پوپر، او را از خشونت و هرگونه تمامیت‌خواهی در قالب ایدئولوژی (فاشیسم یا استالینیسم) بیزار می‌نماید، و او را به‌سمت مقابله با آنها سوق می‌دهد؛ ثمرهٔ این مقابله، شکل‌گیری نظریهٔ دموکراسی است. لذا وی برای مقابله با دیکتاتوری و خشونت به پایه‌گذاران آن یعنی افلاطون، هگل و مارکس، البته به‌زعم خودش، حمله می‌نماید. دومین ریشهٔ نظریهٔ دموکراسی پوپر معرفت‌شناسی وی است که در فصل سوم مورد بحث و بررسی قرار گرفته و بعد به تأثیر این معرفت‌شناسی بر آراء سیاسی وی خصوصاً تأثیر بر نظریهٔ دموکراسی پرداخته شده است. بررسی نظریهٔ معرفت‌شناسی پوپر و امکان تأثیر آن بر نظریهٔ دموکراسی او نشان می‌دهد که یک رابطهٔ عمیق بین معرفت‌شناسی و نظریات سیاسی پوپر وجود دارد. حتی می‌توان گفت در نظریهٔ دموکراسی او برخی از اصول اساسی مانند توجه به عقلانیت و نقدپذیری و همچنین ابطال‌پذیری یا برکناری رهبران رابطهٔ اینهمانی با نظریهٔ معرفت‌شناسی وی دارد.

پوپر در معرفت‌شناسی، ابطال‌پذیری و عقلانیت به مفهوم نقدپذیری را معیار علم از شبه علم قرار می‌دهد. در ضمن او قائل به هیچ معیار و ملاکی برای حقیقت نیست، لیکن چون به پیشرفت شناخت معتقد است، اندیشهٔ تقرب به حقیقت یا حقیقت‌نمایی

را مطرح می‌کند. او این اصول را در مدل دموکراسی نیز به‌کار می‌گیرد. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد کاربرد عملی این اصول در مدل دموکراسی بسیار دشوار و حتی در بیشتر موارد ممکن نیست. در ضمن باید گفت در کشورهای آمریکا و انگلستان (و حتی دیگر کشورهای غربی) به دلیل وجود موانع خاص مثل سرسختی حاکمان در برابر انتقاد و وجود نظام سرمایه‌داری که در آن ثروت بر سرنوشت مردم حاکم است، امکان کاربرد ضعیفی دارد؛ مگر اینکه ما در ابتدا شرایط و زمینه‌های لازم برای اجرای این اصول را فراهم نماییم. شناخت شرایط و زمینه‌های عملی کاربرد اصول دموکراسی مورد نظر پوپر می‌تواند موضوع پژوهشی تازه درباب نظریهٔ دموکراسی او باشد.

در فصل چهارم تحقیق، تبعات نظریهٔ دموکراسی کارل پوپر مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت: پیش‌فرضهای دموکراسی در نظریهٔ پوپر به گسترش نظام سرمایه‌داری می‌انجامد که چهرهٔ آن در خارج مذموم بوده و ممکن است به نظام امپریالیستی در سطح جهان ختم گردد. تأکید پوپر بر ابطال‌پذیری با برکناری رهبران بر اساس روش آزمایش و خطا منجر به نگرش آزمایشگاهی به جامعه می‌شود، که در بعضی مواقع می‌تواند مُعضلات جامعه را حلّ نماید، و تأکید پوپر بر نقش حمایتگری دولت برای حفظ آزادی و صیانت اقتصادی اگر با قوانین لازم کنترل نشود می‌تواند به دیکتاتوری بینجامد. در اینجا نیز می‌توان پیشنهاد نمود که شناخت دقیق و عمیق قوانین لازم برای مهار قدرت سیاسی در این مدل (و حتی در کلیهٔ نظامهای دموکراسی) می‌تواند به عنوان موضوع پژوهشی مستقل برای دیگر محققان به‌شمار آید.

در ادامهٔ فصل چهارم، برخی از اصول معرفت‌شناسی کارل پوپر در ارتباط با نظریهٔ دموکراسی وی مورد بررسی قرار گرفته است؛ این بررسی نشان می‌دهد معیار عقلانیت و نقدپذیری با وجود کمک شایان توجه به رفع اشتباهات، و حذف خشونت و همچنین ایجاد زمینه‌های پیشرفت در شناخت علمی، هر نوع مرجعیت را در مسائل مختلف از بین برده و نیز بدیهیات را زیر سوأل می‌برد. در ضمن عقلانیت باعث گسترش تخصص‌گرایی و دیوانسالاری می‌گردد. این مسأله یکی از مشکلات مهم زمانهٔ ما به‌شمار می‌آید؛ لذا به‌نظر می‌رسد که بررسی امکان تلفیق عقلانیت و دموکراسی به

صورتی که به آزادی مردم صدمه‌ای نرساند، می‌تواند به عنوان پیشنهاد دیگری برای بررسی و تحقیق بیشتر به‌حساب آید.

اندیشهٔ حقیقت‌مانندی پوپر نیز تبعات خاصی را به‌دنبال می‌آورد. این اندیشه با تکیه بر اصل خطاپذیری انسان منتج به کثرت‌انگاری، شکاکیت و نسبی‌انگاری در جامعه می‌شود. نتیجهٔ مهم این اندیشه‌ها در مسائل دینی و اخلاقی، کمرنگی و یا شاید نابودی آنها است. این مسأله را عملاً در کشورهای مورد نظر پوپر یعنی آمریکا و انگلیس به‌وضوح می‌توان مشاهده نمود. حال برای اینکه کشور ما نیز در راستای حرکتش به‌سوی مردمسالاری به‌نتایج مشابه کشورهای غربی نرسد، ضروری است که:

۱. مبانی و ریشه‌های دموکراسی و سیر تحول آن به‌طور واقع‌بینانه از ابتدا تا به امروز به‌طور دقیق شناخته شود.

۲.: بعد از شناخت ریشه‌های دموکراسی و سیر تحول آن، با عبرت‌آموزی از آنها اشتباهات کشورهای غربی تکرار نشود.

۳. با پی‌بردن به اصول اساسی دموکراسی، مانند توجه به عقلانیت و توجه به ارزشمندی انسان به عنوان یک هدف اصلی در توسعهٔ سیاسی، آنها را با ارزشهای فرهنگی و دینی خود هماهنگ نموده و امکان کاربرد عملی آنها را فراهم آوریم.

۴. استفادهٔ شعاری از واژه‌های سیاسی مانند مردم‌سالاری، در جهت فریب مردم می‌تواند به سرخوردگی آنها از دموکراسی و همچنین امکان تعیین سرنوشت مردم به‌وسیلهٔ مردم منجر شود، لذا باید از این مسأله پند بگیریم و آن را در عمل به‌کار نگیریم، زیرا این سرخوردگی‌ها به جدایی مردم از رهبران می‌انجامد.

۵. مسائل مربوط به جامعه در روش دموکراسی بر اساس الگوی آزمایش و خطا حل شوند؛ یعنی ابتدا برنامه‌ها و طرح‌ها در مقیاس‌های کوچکتر مورد آزمایش و بررسی قرار گیرد و بعد از حذف خطاهای احتمالی در مقیاس وسیع به‌کار رود. مثلاً برای اجرای سیاست خصوصی‌سازی ابتدا به صورت آزمایشی در یک یا چند کارخانه این سیاست به‌طور محدود اجرا شود تا موانع و مشکلات نظری و عملی آن آشکار گردد، تا بعد از رفع آنها در مقیاس کلان به‌کار گرفته شود.

در اینجا باید گفته شود استفاده از نظریات مثبت این پژوهش می‌تواند ما را در حل مشکلات مربوط به مردم‌سالاری دینی در کشورمان که یک تجربهٔ جدید به شمار می‌آید، یاری دهد. همچنین با تلفیق نکات مثبت و عملی این پژوهش با ارزشهای دینی و فرهنگی خودمان می‌توانیم از اشتباهات غربی‌ها که منجر به بحرانهای خاص مانند بحران عقلانیت (تعارض بین لیبرالیسم و دولت‌های رفاهی) و بحران معنویت گردیده، درس عبرت گرفته و راه رفتهٔ آنها را تکرار ننماییم. در ضمن چگونگی این تلفیق و شناخت مشکلات و موانع سر راه آن می‌تواند به عنوان پیشنهادی تحقیقی برای هرچه نزدیکتر شدن دموکراسی و دین (خصوصاً نزدیکی دموکراسی به اسلام) به‌حساب آید. لذا با بررسی و تجزیه و تحلیل مدلهای مختلف دموکراسی ما خواهیم توانست به‌سوی یک مدل دموکراسی مناسب با جامعهٔ خود حرکت کنیم.

حال بر اساس ضعف‌های اساسی نظری و عملی مدلهای دموکراسی مورد تجزیه و تحلیل در این تحقیق، یعنی افزایش قدرت دولت‌های حاکم، بی‌تفاوتی سیاسی مردم، تسلط تبلیغات و رسانه‌ها بر مردم، عدم امکان تأثیر واقعی مردم بر دولت برای مشارکت حقیقی در تعیین سرنوشت خویش و مداخلات بی‌حد و حصر قدرتهای حاکم در امور خصوصی مردم می‌توان از دریچه‌ای دیگر به دموکراسی نگریست. بر پایهٔ این نگرش ما باید دموکراسی را از پایین به بالا سازماندهی نماییم، تا به مشکلات مدلهای عملی دموکراسی‌های موجود غلبه نموده و حقوق مردم را در تعیین سرنوشت خویش به آنها بازگردانیم.

در مدل پیشنهادی، دموکراسی برخلاف مفاهیمی که تاکنون مطرح شده است، به عنوان مدلی برای هماهنگی زندگی جمعی به‌شمار آمده که هدف آن برقراری آزادی و عدالت است. در این روش حاکمیت و قدرت به مفهوم سنتی آن تا حدودی معنای خود را از دست می‌دهد و دیگر گروهی خاص به عنوان نماینده و یا حاکم مردم نمی‌توانند بر مردم مسلط شوند.

برای مشخص شدن چگونگی مکانیسم این مدل پیشنهادی در این مجال به‌طور اختصار به بحث و بررسی در باب اصول اساسی آن پرداخته می‌شود. این مدل

دموکراسی پیشنهادی را «دموکراسی مستقیم نوین» می‌نامیم و به عنوان بدیلی ممکن در کنار دیگر مدلهای دموکراسی معرفی می‌کنیم: دموکراسی مستقیم نوین روشی برای هماهنگی زندگی جمعی افراد بر اساس توجه به حقوق و آزادیهای فردی به عنوان ذره یا واحد اصلی تشکیل‌دهندهٔ اجتماع انسانی است. در این روش جهت اِعمال قدرت از پایین به بالا بوده و مردم با دخالت مستقیم و مؤثر خود بر پایهٔ قانون نمایندگان محلی و ملی خود را انتخاب و در صورت لزوم به تشخیص خود برکنار می‌نمایند. نمایندگان نیز با مشورت و هماهنگی دائم با مردم رهبران و مسئولین محلی و ملی (دولت مردمی) را بدون به‌کارگیری خشونت و مطابق قانون نصب یا برکنار می‌نمایند، رهبران دائماً در برابر خواست‌ها و انتقادهای مردم باید پاسخگو باشند.

بعضی‌ها اعلام می‌دارند به دلایل و مشکلات فنی امکان حضور همهٔ مردم در تصمیم‌گیری وجود ندارد، لذا باید تصمیم‌گیری را به نمایندگان آنها واگذار نمود، اما با عنایت به اینکه ما در عصر اطلاعات و ارتباطات به‌سر می‌بریم و امکان ارتباط مردم و اعلام نظرات خود از طریق تکنولوژیهای پیشرفته میسر شده است، به‌نظر می‌رسد تصور عدم امکان حضور همهٔ مردم در سیاستگذاری یک دروغ بزرگ برای دور نگاه داشتن مردم از اعمال قدرت واقعی بر سرنوشت خویش می‌باشد. در سیستم نمایندگی، رهبران با استفاده از تسلط بر سیستم دولتی و در دست داشتن ابزار تبلیغاتی می‌توانند رأی مردم را به‌هر شکل که مایلند تغییر دهند، لذا با این شیوه قدرت از بالا به پایین اعمال می‌شود و رهبران و نمایندگان در برابر مردم پاسخگو و مسئولیت‌پذیر نیستند. در الگوی نظری دموکراسی مستقیم نوین مردم با نظارت مستقیم خود، در همهٔ مسائل محلی و ملی دخالت می‌نمایند.

برای اجرای این مدل برخی پیش‌فرضها لازم به‌نظر می‌رسد؛ از جمله:

۱. افراد باید تا حدی از "علم و آگاهی" خصوصاً آگاهی سیاسی برخوردار باشند تا بتوانند نقش فعال در تعیین سرنوشت خود داشته باشند.

۲. مردم از نظر اقتصادی و "رفاه نسبی" در حدی باشند که گرفتاری اصلی آنها تأمین ضروریات اساسی زندگی نباشد.

۳. رهبران دولتی با "پذیرش حق مردم در تعیین سرنوشت خویش"، قدرت را واقعاً به آنها برگردانند و شرایط اجرای عملی این مدل را فراهم آورند، در غیر این صورت مردم مجازند به‌هر وسیله‌ای حق مسلم خود را بازستانند.

۴. گردش آسان و شفاف اطلاعات به‌کمک وسایل ارتباطی که در این دوران شرایط آن فراهم است.

ساختار این مدل برای مشارکت مستقیم مردم به شکل زیر صورتبندی می‌شود: هر شهر یا استان یا منطقه‌ای خاص به بخش‌هایی بر اساس جمعیت تقسیم می‌شود این بخش‌ها را شورای پایه یا مجلس پایه می‌نامیم. در هر کدام از این شوراهای پایه با توجه به جمعیت منطقه جمعیتی حدود ده‌هزار تا یکصدهزار نفر جمع می‌شوند. حداقل سن این افراد دارای بیست سال بوده و کلیهٔ اقشار مردم (هر شغل و موقعیت اجتماعی یا اقتصادی که داشته باشند) یعنی زنان و مردان عاقل و دارای سن بالاتر از بیست سال می‌توانند در این شوراها مشارکت نمایند. البته با توجه به شرایط هر منطقه تغییر در تعداد افراد مجلس پایه و همچنین حداقل سن آنها امکان‌پذیر است. مردم عضو این مجالس پایه حداقل دو ماه یکبار می‌توانند تشکیل جلسه دهند. فاصلهٔ تشکیل جلسات بر اساس نیازها و فوریت‌ها و خواست مردم عضو آن می‌تواند متغییر نیز باشد. این مجالس پایه، در همهٔ امور محلی باید نظارت داشته و در صورت لزوم مطابق قانون و بدون به‌کارگیری خشونت حتی بر خلاف میل رهبران محلی، این رهبران را برکنار و یا نصب نمایند. این امر در شهرهای بزرگ و با هماهنگی دیگر مجالس پایه از طریق مجلس یا شورای شهر صورت می‌گیرد.

مجالس پایه برای هماهنگی با دیگر مجالس پایه‌ای در شهرهای بزرگ با توجه به جمعیتی که دارند، برای مجلس شهر نماینده انتخاب می‌کنند؛ مثلاً به ازاء هر ده‌هزار نفر یک نماینده انتخاب و به شورای بالاتر در سطح شهر اعزام می‌گردد. اعمال این نماینده به‌طور دائم تحت نظارت مجالس پایهٔ اعزام‌کننده است و در صورت لزوم مجالس پایه‌ای می‌تواند او را قبل از اتمام دورهٔ نمایندگی برکنار کنند؛ مدت نمایندگی افراد اعزام شده به سطح مجلس یا شورای شهر حداکثر دو سال بوده و هر نماینده

می‌تواند دوبار متوالی انتخاب شود، لیکن امکان انتخاب بعد از دو دورهٔ متوالی با یک دوره توقف وجود دارد، یعنی انتخاب تا دو دورهٔ متوالی و بعد از آن به صورت غیرمتوالی امکان‌پذیر است. نمایندگان مجلس یا شورای شهر یا بالاتر از آن علاوه‌بر کار هماهنگی باید به صورت دائم با مجالس پایه‌ای اعزام‌کننده در ارتباط مستقیم بوده و با آنها مشورت نموده و نظرات مردم را به‌سوی مجالس بالاتر انتقال دهند.

شوراها یا مجالس شهر با توجه به جمعیت شهر از میان خود افرادی را انتخاب و به مجلس استان (ایالت) اعزام می‌نمایند. این نمایندگان نیز تحت نظارت مجالس پایه‌ای و یا مجالس شهر اعزام‌کنندهٔ خود بوده و در صورت نیاز بر اساس قانون برکنار می‌شوند. زمان نمایندگی آنها "یک سال" (زمان کوتاه به دلیل خطاپذیر بودن انسان و امکان فاسد شدن او است). و امکان انتخاب برای "دو دورهٔ متوالی" و یا چند دورهٔ غیرمتوالی وجود دارد. اعضای این مجلس علاوه‌بر هماهنگی بین مجالس پایین‌تر بر مسئولین استان نظارت داشته و در مواردی که مسئولین خلاف قانون عمل و مرتکب فساد شوند و یا در برابر خواست‌های قانونی مردم پاسخگو نباشند، مسئولین خطاکار را برکنار و برطبق موازین قانونی با آنها رفتار کنند.

مجالس یا شوراهای استانها برای شرکت در کارهای ملی، با توجه به جمعیت استانها و جمعیت عضو مجالس پایه‌ای در شهرها، از بین خود نمایندگان را انتخاب و به مجلس ملی اعزام می‌نمایند. این نمایندگان به مدت "یک‌سال" در مجلس ملی عضویت داشته، نمایندگان تا "دو دورهٔ متوالی" و یا چند دورهٔ غیر متوالی می‌توانند در مجلس ملی عضو باشند. مجلس ملی با در نظر گرفتن حقوق و آزادیهای فردی و توجه به دیگر مسائل فرهنگی، دینی قانون اساسی ملی را جهت هماهنگی زندگی جمعی در سطح ملی تصویب نمایند. مجلس ملی مسئولین اجرای کشور یعنی دولت مردمی را انتخاب و منصوب نموده، مدت خدمت این مسئولین دولت مردمی چهار سال بوده و این مدت قابل تمدید نیست، لیکن این مسئولین می‌توانند در دوره‌های غیرمتوالی انتخاب و مجدداً منصوب شوند. این مسئولین باید در برابر مجلس ملی پاسخگو بوده و در صورت عدم پاسخگویی مسئولین و یا عملکرد خلاف قانون توسط آنها مجلس

ملی می‌تواند اعضای دولت مردمی را برکنار نمایند. اعضای دولت مردمی که زیر نظر یک نخست‌وزیر یا رئیس دولت عمل می‌کنند باید عضو مجلس ملی نباشند.

مجلس ملی مسئولین "قضایی یا دیوان عدالت" را به مدت ۸ سال بدون امکان عزل انتخاب می‌نمایند؛ (در مجلس ملی افراد با تخصص‌های مختلف نماینده‌اند و می‌توانند کمیسیونهای تخصصی در مجلس ملی تشکیل دهند. همچنین امکان مشورت نمایندگان با اعضاء مجالس پایین دست نیز وجود دارد، لذا در انتخاب افراد برای مشاغل تخصصی مانند انتخاب مسئولین قضایی و فرماندهان ارتش، باید نظر کمیسیونهای تخصصی و نتایج مشورت آنها لحاظ گردد.) فعالیت سیستم قضایی با درخواست مردم و یا مجریان دولتی بوده و باید بر اساس قانون مصوب مجلس ملی و دیگر قوانین حقوقی عمل نمایند و بر سیستم‌های قضایی محلی کنترل و نظارت داشته باشند. انتخاب مسئولین در همهٔ سطوح کشوری یعنی در سطح ملی یا محلی باید بر اساس "شایستگی و تخصص" صورت گیرد. در دولت مردمی فرماندهان ملی ارتش از میان نظامیان ارشد توسط مجلس ملی انتصاب می‌گردد و این فرماندهان در سطح کشور بر ارتش کنترل دارند و مجالس رده‌های پایین در امور نظامی برای جلوگیری از بی‌نظمی مداخله نمی‌نمایند.

در این مدل حاکمیت متعلق به مردم بوده و تمام کارهای اجرایی باید در چارچوب قوانین مصوب مجالس در سطح ملی یا محلی صورت گیرد. مجالس پایه‌ای و مجالس شهرها در ادارهٔ محل خود باید با توجه به قوانین اساسی از استقلال و آزادی بالایی برخوردار باشند تا بتوانند مشکلات خود را با نظر افراد محلی حل نمایند. مجلس ملی و دولت مردمی کار هماهنگی امور را با توجه به خواست مردم برعهده دارند و در هیچ موردی نباید به بهانه‌های مختلف عملی خلاف قانون و یا عملی برضدّ نظر مردم انجام دهند. مسئولین یا مجریان امور علاوه‌بر پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری نسبت به مردم (در سطح محلی و ملی) برای جلوگیری از بی‌نظمی باید با رده‌های بالاتر و پایین‌تر خود هماهنگ و بر اساس قانون محلی یا ملی عمل نمایند. این مدل با ایجاد زمینه‌های مساعد قابلیت گسترش به سطح منطقه‌ای و جهانی را نیز دارد.

رعایت حقوق و آزادیهای فردی و پذیرش حوزهٔ خصوصی زندگی فرد از طرف مجالس محلی و ملی اصل اساسی به‌شمار می‌آید و باید تمام قوانین و مقررات در راه حفظ و صیانت از آزادیهای شخصی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و دینی افراد باشد. همچنین عدالت به مفهوم اینکه هر کس به اندازهٔ تلاش و شایستگی‌اش حق داده شود، باید در همهٔ سطوح رعایت شود، در کنار عدالت و انصاف اصل مساوات و برابری افراد و تسامح و تساهل نسبت به نظریات مختلف باید لحاظ گردد، این مسائل با رعایت قانون و اعمال نظر مردم به‌طور واقعی در تعیین سرنوشت خویش امکان‌پذیر است. در این مدل سیاست‌ها و طرح‌ها و دیگر مسائل بر اساس بحث و گفتگوی نقادانه باید بررسی و تصویب شود، لیکن اگر هر طرح یا قانونی در عمل با مشکل روبه‌رو شد و یا نتوانست در برابر انتقادهای وارده مقاومت نماید، باید حذف شده و طرح یا قانون مناسبتر جای آن را بگیرد. همهٔ قوانین و سیاست‌ها با هدف قرار دادن انسان باید در راه تعالی و رشد او عمل کنند. این مدل خام بوده و برای تکمیل نیازمند بررسی و تحقیق بیشتری است، در اینجا خلاصه‌ای از آن به‌صورت نمودار نمایش داده می‌شود.

منابع فارسی

۱. ابطحی، عبدالحمید؛ ***عقلانیت معرفت از دیدگاه علم‌شناسی پوپر***؛ انتشارات دانش و اندیشه معاصر؛ تهران، ۱۳۷۸.

۲. ابوالحمد، عبدالحمید؛ ***مبانی علم سیاست***؛ چ. ششم، انتشارات توس؛ تهران: ۱۳۷۰.

۳. ادیب سلطانی، میرشمس‌الدین؛ ***رسالهٔ وین***؛ انتشارات مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها؛ ۱۳۵۹.

۴. آرنت، هانا؛ ***سرچشمه‌های توتالیتاریسم***؛ ترجمهٔ محسن ثلاثی؛ انتشارات جاویدان؛ ۱۳۶۳.

۵. اسپرینگر، توماس؛ ***فهم نظریه‌های سیاسی***؛ ترجمهٔ فرهنگ رجایی؛ چ. دوم، نشر آگاه؛ تهران: ۱۳۶۵

۶. اشتارک، فرانتس؛ ***انقلاب یا اصلاح***؛ ترجمهٔ هوشنگ وزیری؛ انتشارات خوارزمی؛ ۱۳۶۱.

۷. آشوری، داریوش؛ ***دانشنامهٔ سیاسی***؛ انتشارات مروارید؛ تهران: ۱۳۷۰.

۸. آلموندو، گابریل ا. و دیگران؛ ***چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی***؛ ترجمهٔ علیرضا طیب؛ چ. ۲، انتشارات مرکز آموزشی مدیریت دولتی؛ تهران: ۱۳۷۷.

۹. اوون، ریچارد؛ ***ظهور گورباچف*** (۱۹۱۸ تا ۱۹۹۱)؛ ترجمهٔ محمد رفیعی مهرآبادی؛ انتشارات مترجم؛ تهران: ۱۳۷۰.

۱۰. بشیریه، حسین؛ ***لیبرالیسم و محافظه‌کاری***؛ نشر نی؛ تهران: ۱۳۷۹.

۱۱. ـــ ***دولت عقل***؛ انتشارات مؤسسهٔ نشر نوین؛ تهران: ۱۳۷۴.

۱۲. ـــ ***تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، اندیشه‌های مارکسیستی***؛ چ. سوم، نشر نی؛ ۱۳۷۹.

۱۳. ـــ ***انقلاب و بسیج سیاسی***؛ انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۷۲.

۱۴. بهمن‌پور، محمّدسعید؛ ***فراز و نشیب عقلانیت***؛ انتشارات نوادر؛ تهران: ۱۳۷۹.

۱۵. پارخ، بیخوخ؛ ***متفکرین سیاسی معاصر***؛ ترجمهٔ منیرالسادات مادرشاهی؛ انتشارات سفید؛ ۱۳۷۹

۱۶. پاین، رابرت؛ ***کتاب زندگی و مرگ لنین***؛ ترجمهٔ عبدالرحمن صدریه؛ انتشارات آبی؛ ۱۳۶۴.

۱۷. پلامناتز، جان؛ ***شرح و نقدی بر فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی هگل***؛ ترجمهٔ حسین بشیریه، نشر نی؛ تهران: ۱۳۶۷.

۱۸. پوپر، کارل ریموند؛ ***جامعهٔ باز و دشمنان آن***؛ ترجمهٔ عزت‌ا. فولادوند؛ چ. دوم، انتشارات خوارزمی؛ ۱۳۷۷

۱۹. ـــ ***حدسها و ابطالها***؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ شرکت سهامی انتشار؛ **تهران**: ۱۳۷۵.

۲۰. ـــ ***درس این قرن***؛ ترجمهٔ علی پایا؛ انتشارات طرح نو؛ **تهران**: ۱۳۷۸.

۲۱. ـــ ***شناخت عینی، برداشت تکاملی***؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ انتشارات اندیشه‌های عصر نو، ۱۳۷۴.

۲۲. ـــ ***فقر تاریخیگری***؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ انتشارات خوارزمی؛ **تهران**: ۱۳۵۰.

۲۳. ـــ ***جستجوی همچنان باقی***؛ ترجمهٔ سیامک عاقلی؛ نشر گفتار؛ **تهران**: ۱۳۸۰.

۲۴. ـــ ***اسطورهٔ چارچوب***؛ ترجمهٔ علی پایا؛ انتشارات طرح نو؛ **تهران**: ۱۳۷۹.

۲۵. ـــ ***منطق اکتشاف علمی***؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ انتشارات سروش؛ **تهران**: ۱۳۷۰.

۲۶. ـــ ***جهان باز*** (جزء دوم منطق اکتشافات علمی)؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ انتشارات سروش؛ **تهران**: ۱۳۷۵

۲۷. ـــ ***واقعیگری و هدف علم***؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ انتشارات سروش؛ **تهران**: ۱۳۷۲.

۲۸. پوپر، کارل و جان کندی؛ ***تلویزیون خطری برای دموکراسی***؛ ترجمهٔ شهیدی مؤدب؛ انتشارات اطلاعات؛ **تهران**: ۱۳۷۴.

۲۹. تافلر، آلوین؛ ***موج سوم***؛ ترجمهٔ شهیندخت خوارزمی؛ چ. سوم، نشر نو؛ **تهران**: ۱۳۶۶.

۳۰. توسلی، غلامعباس؛ ***نظریه‌های جامعه‌شناسی***؛ چ. ششم، انتشارات سمت؛ **تهران**: ۱۳۷۶.

۳۱. چالمرز، آلن اف؛ ***چیستی علم***؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ سمت؛ **تهران**: ۱۳۷۹.

۳۲. حکیمی، محمود؛ ***آموزش و پرورش خودکامگان***؛ شرکت سهامی انتشار؛ **تهران**: ۱۳۷۸.

۳۳. خاکی، غلامرضا؛ ***روش تحقیق با رویکردی به پایان‌نامه‌نویسی***؛ انتشارات مرکز تحقیقات علمی کشور: کانون فرهنگی انتشارات درایت؛ **تهران**: ۱۳۷۸.

۳۴. خالوف، ع. آورتور؛ ***اسرار مرگ استالین***؛ ترجمهٔ عنایت‌الله رضا؛ انتشارات امیرکبیر؛ ۱۳۶۵.

۳۵. دارندروف، رالف؛ ***ژرف‌نگری در انقلاب اروپا***؛ ترجمهٔ هوشنگ لاهوتی؛ انتشارات اطلاعات؛ ۱۳۷۰

۳۶. داوری اردکانی، رضا؛ ***سیر انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر***؛ انتشارات دانش و اندیشهٔ معاصر؛ ۱۳۸۰

۳۷. دورژه، موریس؛ ***جامعه‌شناسی سیاسی***؛ ترجمهٔ ابوالفضل قاضی؛ انتشارات دانشگاه تهران؛ ۱۳۶۹

۳۸. دوژوره، موریس؛ ***رژیم‌های سیاسی***؛ ترجمهٔ صدرالحفاظی؛ انتشارات شرکت سهامی کتابهای حبیبی؛ **تهران**: ۱۳۷۰.

۳۹. دویچر، ایزاک؛ ***استالین تزار سرخ***، (۲ جلدی)؛ ترجمهٔ ذبیح‌الله منصوری؛ انتشارات مؤسسهٔ مطبوعاتی عطایی؛ **تهران**: ۱۳۷۰.

۴۰. راسل، برتراند؛ ***تئوری و عمل بلشویسم***؛ ترجمهٔ احمد صبا؛ انتشارات کتاب تهران؛ ۱۳۶۲

۴۱. راش، مایکل؛ ***جامعه و سیاست***؛ ترجمهٔ منوچهر صبوری؛ انتشارات سمت؛ تهران: ۱۳۷۷.

۴۲. روریش، ویلفرید؛ ***سیاست به‌مثابه علم***؛ ترجمهٔ ملک‌یحیی صلاحی؛ انتشارات سمت؛ ۱۳۷۲.

۴۳. رونوون، پی‌یر؛ ***تاریخ روابط بین‌الملل*** (از ۱۸۷۱ تا ۱۹۱۴) ۲ جلدی؛ ترجمهٔ قاسم صنعوی؛ انتشارات معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی؛ ۱۳۷۰.

۴۴. زیباکلام، صادق؛ ***مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی***، چ. ۲، نشر روزنه؛ تهران: ۱۳۷۵.

۴۵. ساعی، احمد؛ ***نظریه‌های امپریالیسم***؛ انتشارات قومس؛ تهران: ۱۳۷۶.

۴۶. استیس، و. ت؛ ***فلسفهٔ هگل*** (جلد اول)؛ ترجمهٔ حمید عنایت؛ چ. ششم شرکت سهامی کتابهای جیبی؛ تهران: ۱۳۷۰.

۴۷. سروش، عبدالکریم؛ ***علم چیست، فلسفه چیست؟***؛ چ. چهارم، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط؛ تهران: ۱۳۷۹.

۴۸. شومپیتر، جی. ای؛ ***کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی***؛ ترجمهٔ حسن منصور؛ انتشارات دانشگاه تهران؛ تهران: ۱۳۵۴.

۴۹. شی یرمر، جرمی؛ ***اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر***؛ ترجمهٔ عزت‌ا. فولادوند؛ انتشارات طرح نو؛ ۱۳۷۸.

۵۰. طاهری، ابوالقاسم، ***روش تحقیق در علوم سیاسی***؛ نشر قومس؛ تهران: ۱۳۸۰.

۵۱. عالم، عبدالرحمن؛ ***بنیادهای علم سیاست***؛ چ. چهارم، نشر نی؛ تهران: ۱۳۷۷.

۵۲. عمید زنجانی، عباسعلی؛ ***فقه سیاسی***؛ ج. ۱، انتشارات امیرکبیر؛ تهران: ۱۳۷۷.

۵۳. فایرآبند، پاول؛ ***برضدّ روش***، ترجمهٔ مهدی قوام صفری؛ فکر روز، تهران:۱۳۷۵.

۵۴. فروم، اریک؛ ***انقلاب امید***؛ ترجمهٔ حمید روشنگر؛ نشر مروارید؛ تهران: ۱۳۶۰.

۵۵. ـــ ***گریزی از آزادی***؛ ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند؛ انتشارات مروارید؛ تهران: ۱۳۷۰.

۵۶. قادری، حاتم؛ ***اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم***؛ نشر سمت؛ تهران: ۱۳۷۹

۵۷. قوام، عبدالعلی؛ ***توسعهٔ سیاسی و تحول اداری***؛ نشر قومس؛ تهران: ۱۳۷۱.

۵۸. کالیستوف، د. پ و ای. اسمیرنوف و دیگران؛ ***تاریخ شوروی***، (۲ ج.)؛ ترجمهٔ حشمت‌ا. کامرانی؛ انتشارات سایه؛ تهران: ۱۳۶۱.

۵۹. کواکبی، عبدالرحمن؛ ***طبایع الاستبداد***؛ ترجمهٔ میرزا عبدالحسین قاجار، به کوشش صادق سجادی؛ انتشارات تاریخ ایران؛ تهران: ۱۳۶۴.

۶۰. کوهن، کارل؛ ***دموکراسی***؛ ترجمهٔ فریبرز مجیدی؛ نشر خوارزمی؛ تهران: ۱۳۷۳.

۶۱. لاکوست، ژان؛ *فلسفه در قرن بیستم*؛ ترجمهٔ رضا داوری؛ انتشارات سمت؛ تهران: ۱۳۷۵.

۶۲. لپرنس رنگه، لویی؛ *فردا چه خواهد شد؟*؛ ترجمهٔ علی‌اکبر کسمایی؛ انتشارات مطبوعات عطایی؛ تهران: ۱۳۶۲.

۶۳. لعل نهرو، جواهر؛ *نگاهی به تاریخ جهان* (تلخیص از سال پادو ـ ور)؛ ترجمهٔ مهرداد مهرین؛ چ. دوم، انتشارات کتابفروشی نیما؛ تهران: ۱۳۶۸.

۶۴. لوین، اندور؛ *نظریهٔ لیبرال دموکراسی*؛ ترجمه و نقد سعید زیباکلام؛ انتشارات سمت؛ ۱۳۸۰.

۶۵. مارکوزه، هربرت؛ *انسان تک‌ساحتی*؛ ترجمهٔ محسن مؤیدی؛ انتشارات امیرکبیر؛ ۱۳۵۹.

۶۶. ماهر، جان؛ *چامسکی*؛ ترجمهٔ شکوفه محمدی شیرمحله؛ انتشارات پژوهش شیرازه؛ ۱۳۷۹.

۶۷. مکنزی، یان و دیگران؛ *مقدمه‌ای بر ایدئولوژیهای سیاسی*؛ ترجمهٔ محمّد قائد؛ انتشارات مرکز؛ ۱۳۷۵.

۶۸. مگی، بریان؛ *پوپر*؛ ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر؛ نشر خوارزمی؛ تهران: ۱۳۵۹.

۶۹. مور، برینگتن؛ *ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی*؛ ترجمهٔ حسین بشیریه؛ انتشارات مرکز نشر دانشگاهی؛ تهران: ۱۳۶۹.

۷۰. میخلز، ربرت؛ *جامعه‌شناسی احزاب*؛ ترجمهٔ احمد نقیب‌زاده؛ انتشارات قومس؛ ۱۳۶۹.

۷۱. نائس، آرن؛ *کارناپ*؛ ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر؛ نشر خوارزمی؛ تهران: ۱۳۷۵.

۷۲. نش، کیت؛ *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*؛ ترجمهٔ محمدتقی دلفروز؛ انتشارات کویر؛ ۱۳۸۰.

۷۳. نقیب‌زاده، احمد؛ *سیاست و حکومت در اروپا*؛ چ. سوم، انتشارات سمت؛ تهران: ۱۳۷۹.

۷۴. ـــ *تحولات روابط بین‌الملل* (از کنگره وین تا امروز)؛ انتشارات قومس؛ ۱۳۶۹

۷۵. وسلنسکی، میکاییل؛ *نومانکلاتورا*؛ ترجمه غلامرضا وثیق؛ انتشارات امیرکبیر؛ ۱۳۶۴.

۷۶. هالپرین، مورتون هـ جری ج. برهن و دیگران؛ *دولت بی‌قانون*؛ ترجمهٔ رضا سنگدل؛ انتشارات محراب قلم و سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ تهران: ۱۳۶۹.

۷۷. هانتینگتون، ساموئل؛ *موج سوم دموکراسی*؛ ترجمهٔ احمد شهسا؛ چ. سوم، روزنه؛ ۱۳۸۰.

۷۸. هانتینگتون، ساموئل و منتقدان؛ *نظریهٔ برخورد تمدنها*؛ ترجمه و ویراستهٔ مجتبی امیری؛ انتشارات وزارت امور خارجه؛ تهران: ۱۳۷۵.

۷۹. هلد، دیوید؛ *مدلهای دموکراسی*؛ ترجمهٔ عباس مخبر؛ انتشارات مطالعات زنان؛ تهران: ۱۳۷۸.

۸۰. هیوز، استوارت؛ *تاریخ معاصر اروپا*؛ ترجمهٔ علی‌اکبر بامداد؛ انتشارات امیرکبیر؛ ۱۳۶۱.

مقالات

۱. ایونز، مارک؛ «نُخبه‌گرایی»؛ اثر دیوید مارش و جری استوکر؛ روش و نظریه در علوم سیاسی؛ ترجمهٔ امیرمحمّد حاجی یوسفی؛ انتشارات پژوهشکدهٔ مطالعات راهبری؛ ۱۳۷۸، صص. ۳۸۲ - ۳۵۹

۲. بنوا، آلن دو؛ «بی‌حسی سیاسی مردم»؛ ترجمهٔ بزرگ نادرزاد؛ اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی، شماره ۷۶ - ۷۵؛ تهران: ۱۳۷۲ صص (۳۰ - ۲۳)

۳. پیترز، یان ندروین؛ «فوکویاما و دموکراسی لیبرال؛ پایان تاریخ»؛ ترجمهٔ پرویز صداقت؛ اطلاعات سیاسی اقتصادی؛ شمارهٔ ۸۰ - ۷۹؛ تهران ۱۳۷۳: صص ۴۹ - ۴۲

۴. پای، لوسین؛ «فرهنگ سیاسی»؛ گزیده و ترجمه و نوشتهٔ عزت‌ا. فولادوند؛ خرد در سیاست؛ انتشارات طرح نو؛ تهران: ۱۳۷۷ صص. ۴۰۱ - ۳۷۸

۵. پیزانی، ادگار؛ «تحمل آرای دیگران» پیام یونسکو؛ سال ۲۳، ش. ۲۶۵؛ مرداد ۱۳۷۳.

۶. ساندوز، دیوید؛ «تحلیل‌رفتاری»؛ اثر دیوید مارش و جری استوکر؛ روش و نظریه در علوم سیاسی؛ ترجمهٔ امیرمحمد حاجی‌یوسفی؛ انتشارات پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی؛ تهران ۱۳۷۸: صص ۱۲۸ - ۱۰۷

۷. عظیمی، فخرالدین؛ «دموکراسی، جامعهٔ مدنی و تمدن مُدرن»؛ جامعهٔ مدنی و ایران امروز؛ انتشارات نقش و نگار؛ تهران ۱۳۷۷: صص ۷۶ - ۴۵

۸. فولادوند، عزت‌ا.؛ «پلورالیسم سیاسی»؛ خرد در سیاست؛ طرح نو؛ تهران: ۱۳۷۷ صص ۴۰۱ - ۳۸۷

۹. قبادی، فرخ؛ «راه دشوار اصلاحات»؛ ماهنامهٔ آدینه؛ شماره ۶۳ - ۶۲؛ انتشارات مازیار؛ تهران: مهرماه ۱۳۷۰، صص. ۱۷ - ۱۴.

۱۰. کرنستن، موریس؛ «هانا آرنت»؛ گزیده و ترجمه و نوشتهٔ عزت‌ا. فولادوند؛ خرد در سیاست؛ انتشارات طرح نو؛ تهران: ۱۳۷۷ صص. ۵۷۴ - ۵۶۷

۱۱. موسولینی، بنیتو؛ «فاشیسم»؛ گزیده و ترجمه و نوشتهٔ عزت‌ا. فولادوند؛ خرد در سیاست؛ انتشارات طرح نو؛ تهران: ۱۳۷۷ صص. ۲۳۸ - ۲۳۳

۱۲. مک‌کی، تام و دیوید مارش؛ «روش مقایسه‌ای»؛ اثر دیوید مارش و جری استوکر؛ روش و نظریه در علوم سیاسی؛ ترجمهٔ امیرمحمّد حاجی یوسفی؛ انتشارات پژوهشکدهٔ راهبردی؛ تهران ۱۳۷۸: صص. ۳۰۲ - ۲۸۱

۱۳. نقیب‌زاده،احمد؛ «نقد دموکراسی‌های غربی»؛ اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی؛ شمارهٔ ۷۶ - ۷۵؛ تهران ۱۳۷۲: صص. ۲۳ - ۱۸

۱۴. هانس، آلبرت؛ «عقل‌گرایی انتقادی»؛ ترجمهٔ رحمان افشاری؛ مجلهٔ کیان؛ ش. ۳۱؛ صص. ۲۵ - ۲۲

۱۵. هرسیج، حسین؛ «روش مقایسه‌ای»؛ مجلهٔ دانشکدهٔ علوم اداری و اقتصادی دانشگاه اصفهان؛ سال سیزدهم، شمارهٔ ۱؛ اصفهان: بهار و تابستان ۸۰، صص ۱۶ - ۷

۱۶. هرسیج، حسین؛ «رابطهٔ عملیات تروریستی و سیاست‌های مداخله گرایانهٔ آمریکا»؛ اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی؛ شماره ۱۷۲ - ۱۷۱؛ تهران: ۱۳۸۰ صص. ۲۹ - ۲۰

منابع خارجی

. Diamond Larry,"Is the Third Wave Over?" Jornal of Democracy 7.3 (1996).

. Gardner, Martin: A Skeptical look at karl Popper, Skeptical Inquierer 2001.

. Inglehart, Ronald. "Trust Well-Being and Democracy" In Mark Warren. ed. Democracy and-Trust. Cambridge University Press 1999:88-120

. John, Gray Liberalisms, Essays in Political Philosophy, London and NewYork, Routledge: 1989

. Malachi, Hacohen Haim, karl Popper: the formative Years/ 1902-1945: Politcs and Philosophy in Interwar Vienna, Camabridge University press, 2000.

. Putnam. Robert; D. "Bowling Alone Americans Declining Social Capital" Jornal of Democracy. 6:1, 1995, PP. 65 - 75.

. Sartori Giovani "Comparing and Miscomparing" Journal of Theoretical Politics 3(3): 1991, pp. 243 - 257.

Wallerstein, Immannuel, "Liberalism and Democracy Freres Ennemis:" 1997, Fourth Daalder Lecture ,Rijksuniversiteit Leiden, Interfacultaire Vakgroep Politielke Wetenschappen, March (5), 1997.

نمایهٔ کتاب

ب

پ

س

ش

ص

ط

ع

ف

جدول شمارهٔ (۱): خلاصه‌ای از نظریات اندیشمندان مورد بحث در باب محورهای مقایسه

محورهای مقایسه	ژوزف شومپیتر	رابرت دال	هایک	نیکولاس پولانزاس	پوپر
تعریف دموکراسی	نظم نهادی به منظور رسیدن به تصمیمات سیاسی و قانونگذاری از طریق رقابت نخبگان برای جلب آرای مردم	پولیارشی یا حکومت گروه‌ها	روش تعیین آنچه باید قانونی باشد.	نظامی که در آن مشارکت مستقیم و مؤثر مردم در تصمیم‌گیری‌های سیاسی مقدور می‌شود.	مجموعه‌ای از نهادها برای برکناری حکومت بدون خشونت ـ حق‌داوری مردم برای نظارت (مهم برکناری است نه انتصاب)
شیوهٔ نگرش به دموکراسی	نوعی روش برای مبارزه سیاسی	نظامی در حال تحوّل در سایهٔ پرسش و آزمایش	یک وسیله و یک ابزار منفعت‌طلبانه برای رسیدن به آزادی	روشی برای تعیین سرنوشت و رسیدن به آزادی افراد	وسیله‌ای برای عبور از جامعه بسته به سوی جامعهٔ باز ـ یک روش دموکراتیک برای عزل رهبران
نقش مردم	رأی‌دهنده و مشروعیت‌دهنده (مردم عاطفی و کم‌اطلاع و غیرفعال)	انتخاب‌کنندهٔ واقعی و دارای حقوق گسترده شهروندی (شرکت فعال سیاسی ـ آگاهی بالای شهروند)	مردم انتخاب‌کننده بر اساس مدل بازار آزاد	مشارکت در تنظیم نهادهای اصلی جامعه از جمله محل کار و اجتماع محلی	مردم داور و قضاوت‌کننده ـ مردم مشروعیت‌دهنده نیستند بلکه با رأی خود در مورد حکومت پیشین قضاوت می‌کنند.
کانالهای تأثیرگذاری بر سیاست	احزاب سیاسی ـ نظام چند حزبی	گروه‌ها و احزاب متعدد	احزاب و گروه‌های اقتصادی و سیاسی چندحزبی	احزاب سیاسی ـ جنبش‌ها و گروه‌های اجتماعی مانند جنبش زنان، محیط زیست‌گرایان	مردم از بین نماینده‌ها، کاندیدای خود را انتخاب می‌کنند، نمایندگان باید در حفظ منافع مردم بکوشند و همکاری آنها با احزاب در این راستا باشد، احزاب متعدد خوب نیست ولی نظام دوحزبی مناسب است.
نحوهٔ مشارکت مردم	مشارکت غیر فعال و تحت تأثیر نخبگان، از طریق انتخابات عمومی	مشارکت فعال شهروندی ـ استقلال شهروند، برای انتخاب (تأثیرگذاری بالا)	مشارکت به عنوان انتخاب‌کننده مانند الگوی اقتصادی	مشارکت فعال و مستقیم مردم با تأثیرگذاری بالا مشارکت در محل کار	مشارکت مستقل مردم بر اساس شناخت کامل نمایندگان محلی
حدود و اختیارات دولت (نوع دولت)	دولت سوسیالیستی با برنامه‌ریزی و قدرت مرکزی بالا (دولت حداکثر، متمرکز و رهبری‌کننده)	دولت لیبرال و مسؤولیت‌پذیر و پاسخگو ـ عدم انحصار دولت بر منابع	دولت حداقل با کمترین دخالت در امور (بازار آزاد)	دولت باز و پاسخگو (دولت دموکراتیک) عدم انحصار دولت بر اطلاعات و دیگر منابع	دولت حداکثری (پدرسالار) برای حفظ آزادی و جلوگیری از بهره‌کشی اقتصادی (دولت حمایت‌گر) البته دخالت به سوءاستفاده کشیده نشود.
چگونگی کنترل دولت	به وسیلهٔ آرای عمومی و قانون	قانون اساسی و شهروندان فعال	محدودیت همه چیز از جمله دولت به وسیلهٔ حاکمیت قانون	به وسیلهٔ انتخابات عمومی و آزادی نامحدود مطبوعات و آزادی افکار	به وسیلهٔ قانون و چارچوب‌های نهادی و معیارهای اخلاقی متوسط، داور شهروندان
زمینه‌ها و پیش‌فرضهای دموکراسی	وجود جامعهٔ صنعتی و تضادهای سیاسی و اجتماعی	برابری سیاسی و مشارکت فعال شهروندان	رهبری کارآمد لیبرال، حداقل قواعد بوروکراتیک، حذف تهدیدات جمعی و اتحادیه‌های کارگری	توزیع مجدد ثروت و بهبود وضع اقتصادی مردم به حداقل رساندن بوروکراسی ـ توجه به مسائل جمعی (اتحادیه)	گسترش بازرگانی و تجارت، گسترش بازار کتاب و افزایش آگاهی، گسترش علوم تجربی و عقلانیت
راه تداوم دموکراسی	وجود پارلمان و قوهٔ مجریه و رقابت نخبگان ـ فرهنگ مدارا ـ وجود متخصصان و فن‌سالاران	وجود نهادهای خاص و حقوق اساسی اولیه از جمله آزادی بیان، نشر،... ـ تلاش برای توزیع عادلانهٔ ذخایر اقتصادی جامعه و حفظ عدالت اجتماعی – وجود گروه‌های مخالف و رقابت عادلانه	وجود دولت مشروطه مانند انگلیس یا آمریکا ـ حاکمیت قانون ـ وجود بازار و کمترین مداخلهٔ دولت	تکثرگرایی سوسیالیستی، مسؤولیت‌پذیری و پاسخگو و دمکراتیزه شدن دولت و جامعه ـ نظام اطلاعاتی باز ـ مشارکت زنان	اصالت فرد و خودآیینی ـ تساوی‌طلبی و مدارا ـ توجه به سنت و عقل‌گرایی ـ گسترش نقد و سنجش بین‌الاذهانی و آموزش گسترده مردم ـ مسؤولیت دولت در برابر آزادی و اقتصاد ـ پاسخگوئی دولت
نحلهٔ فکری	سوسیال ـ دموکرات (نخبه‌گرایی رقابتی)	لیبرال ـ دموکرات (کثرت‌گرایی رقابتی)	نئولیبرال ـ دولت حداقلی (دموکراسی قانونی)	چپ جدید (کثرت‌گرایی سوسیالیستی)	لیبرال ـ مخالف ایدئولوژهای چپ و راست

نمودار شماره ۱: دموکراسی مستقیم نوین



- تشکیل مجلس هر دو ماه یک بار یا بر اساس نیاز برای رسیدگی به امور محلی و یا هماهنگی با مجالس بالاتر.
- ارائه‌ی طرح‌ها و برنامه‌ها برای اداره‌ی محل و پیشنهاد به مجالس بالاتر.
- عضویت افراد بدون توجه به شغل و جنسیت با حداقل سن ۲۰ سال.
- مشارکت فعال در تصمیم‌سازی محلی و ملی.
- نظارت و دخالت در عزل و نصب مسؤولین محلی.
- استقلال نسبی در اداره‌ی محل و هماهنگی با مجالس بالاتر.
- بحث و گفتگوی انتقادی با رعایت تسامح و تساهل.